…ل وقل جاء الحق وزہق الباطل ان الباطل کان زہوقا

۱۲۸۹ھ



در … میں … بید واقع بلیماران باہتمام مولوی محمد … سے … ہو …

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ سبحانہ اکمل الحمد بما یحب و یرضی و ...
الاثنان علی سید الوری وعلی الہ واصحابہ البررۃ التقی وبعد ... وا اذان آن
الی رب الثنائین محمد ارشاد حسین عفی عنہ انہ قد وقع لبعض اهل العصر
السنتهم بمضادۃ الحق الصراح من التقلید ومد ... ار الصحاح فی فضل الامام ابی
حنیفۃ الرشید فحدانی حمیۃ الحق النقام واغرانی ... صدق القول ان احق الحق و
ابطل الباطل واذب عن الحق عبل الحق عبیل ونابذ ... عن الحکان فاستخرت اللہ سبحانہ
وشرعت فیہ مستعینا بواهب الحق فی التبیان وسمیتہ ... فی کتاب الباطل معیار الحق ونسأل اللہ
تعالی ان یجعلہ نافعا للمسلمین ودافعا لما ابتدع فی الدین ... المرسلین والہ وصحبہ الهادین المهتدین

تنبیہ ناظرین اہل خبرت وبصیرت اور واقفین ارباب فطنت ... وکہ راقم الحروف کو فرصت تحریر جواب کتب طویلہ
نہی لیکن چونکہ بین مے اکثر مضامین مندرجہ معیار مطابق آرای ... ین نبائی ... کہ جو صحیح وسقیم کلام مین تفرقہ
نہین کرسکتی دیکھا کہ مدعی حقیت اسکی ہین پس واسطے اظہار حق کے اپنی مشاغل ضر ... ی کچھ جواب مختصر لکھا اور
مباحث لفظیہ اور دقایق علمیہ تعرض اس سی اس محل مین بلا طائل ہی اور ... سقیلہ سی کہ داب اہل علم ملکیہ
طریقہ عوام مسلمین کے بھی منا ... نہین اعراض کرکے قدر ضروری جواب پر اکتفا ... طرز منصفین کی پسند خاطر
۱۶ اور اسکی مطالعہ سی حق خالص ظاہر ہو تو فبہا اور اگر پسند خاطر نہو تو ناپسند کرنیکی بشرط استطاعت جواب
جوابہ صواب بمراعات قواعد بحث اور محافظت داب علمای صالحین لکھین اور کلمات سخیفہ کہ شیوہ اہل دیانت نہین ...

اسطرح پر ہی روایت اور ملاقات امام کی صحابہ سے نزدیک اکثر ائمہ نقل کے ثابت نہین اور جو امر نزدیک
اکثر ائمہ نقل کے ثابت نہین ہوتا وہ باطل ہوتا ہی تو نتیجہ یہہ ہی کہ روایت اور ملاقات امام کی صحابہ سے
باطل ہے اب منصفین اذکیا پر مخفی نہین کہ صغری اور کبری دلیل کا دونو باطل ہین نتیجہ کی صحت کا کیا
طریق صغری اسلئی باطل ہی کہ کلام ابن طاہر اور ملا علی قاری اور محمد اکرم حنفی وغیرہ سے بعد تسلیم اس
بات کے کہ ان نقول سے نفی کلیہ سمجھی جاتی ہی یہہ امر کیونکر ثابت ہوا کہ بہ نسبت مثبتین ملاقات اور روایت
کے یہہ نافین اکثر ہین جائز ہے کہ یہہ نافین مذکورین اقل ہون بہ نسبت مثبتین غیر مذکورین کے البتہ اگر کسی محقق
کے کلام سے اکثریت نافین کی بہ نسبت مثبتین کے نقل کرتے تو گنجایش دعوی اکثریت ہوتی اگرچہ اُس
کلام کے رد و قبول مین بحث کیجاتی اور کبری اسلئی باطل ہے کہ واسطی صحت خبر کے ثبوت نزدیک اکثر ائمہ
نقل کے کب ضروری ہے ہزارون احادیث و اخبار صحیحہ بعض سے منقول ہین اور اکثر ناقلین اوسکو نہین
ذکر کرتے اور باینہمہ اونکی صحت پر حکم کیا جاتا ہی دیکھو تفصیلہ فی ضمن الکلام الآتی اور بھی کہنا ابن طاہر
اور سخاوی کا کہ ملاقات اور روایت امام کی صحابہ کرام سے بپایہ ثبوت کو نہین پہنچی موافق زعم اونہی کے ہی
نہ موافق واقع کے نقول صریحہ اکابر کا برخلاف اسکی عنقریب ہم لکھتی ہین فانتظر اور بھی ہم کہتے ہین کہ کلام ابن
طاہر وغیرہ مین مراد اہل نقل سے جمیع اہل نقل ہین یا بعض اگر جمیع ہون تو خود کلام اوسکا و اصحابہ یقولون انہ لقی جماعۃ
و روی عنہم منافی اسکی ہے اسواسطی کہ اصحاب امام بھی بعض اہل نقل سے ہین پس قول عدم ثبوت کا نزدیک
جمیع اہل نقل کیونکر صحیح ہوا اور اگر مراد بعض اہل نقل ہون تو عدم ثبوت عند البعض رافع ثبوت واقعی نہین کما
لا یخفی علی المتامل اور اگر مراد یہہ ہی کہ جمیع اہل نقل جنکا کام تواریخ اور حالات لوگون کے نقل کرنا ہے اُنکے
نزدیک ملاقات اور روایت امام کی صحابہ سے ثابت نہین اور اصحاب امام اونمین سے نہین ہین تو جواب اسکا
اولاً یہہ ہے کہ یہہ دعوی بلا برہان ہے بلکہ صحیح نہین اس لئی کہ ابن حجر عسقلانی اور امام ذہبی اور خطیب اور
دارقطنی اور جلال الدین سیوطی اور ابن حجر ہیثمی وغیرہم سب ارباب نقل بمعنی مذکور ہین اور بعض انمین سے
رؤیت امام کی صحابہ کو کہ ثبوت تابعیت کے لئی کافی ہی اور بعض ملاقات اور روایت بھی نقل کرتے ہین پس
یہہ کیونکر صحیح ہو کہ ملاقات اور روایت جمیع اہل تاریخ کے نزدیک ثابت نہین اور تفصیل نقول ان اکابر کی
عنقریب آتی ہے اور ثانیاً یہہ ہی کہ کسی نے اہل علم سے صحت خبر کے لئی نقل ارباب تواریخ کو شرط نہین
گردانا بلکہ تمام اہل اصول و فقہ اسپر متفق ہین کہ جن خبرون مین الزام حق کا کسی پر نہین اونمین خبر فاسق کے

بلکہ صبی اور کافر کی بھی معتبر ہے علامہ صدر الشریعۃ توضیح مین فرماتے ہین وَمالیس فیہ الزام کالوکالات والمضاربات والرسالات فی الھدایا وما اشبہ ذلک کالودایع والامانات یثبت باخبار الواحد بشرط التمیز دون العدالۃ فیقبل فیہا خبر الفاسق والصبی والکافر انتھے یعنی جو خبر کہ اوسمین الزام حق کا کسی پر نہین جیسی خبر وکیل بنانے کی اور مضاربت کی اور پیغام ہدیون کا اور مثل اسکی ودایع اور امانات ہین تو وہ ثابت ہوتی ہے ساتھ اخبار ایک آدمی کے بشرط ممیز ہونیکے عدالت مخبر کچھ ضروری نہین ہے پس قبول کیجاویگی اسمین خبر فاسق کی اور صبی کی اور کافر کی اور محب اللہ بہاری مسلم الثبوت مین فرماتے ہین وَمالاالزام فیہ کالوکالات والھدایا ونحوہا فلاشرط سوی التمیز مع تصدیق القلب دفعا للحرج وکان علیہ السلام یقبل خبر الھدیۃ من البر والفاجر انتھے اور اسیطرح ہے بیچ تلویح اور نور الانوار اور کشف منار اور دائر اور حسامی وغیرہ کے اور صحت روایت حدیث مین کہ مدار اکثر اصول اور فروع دین کا اوسپر ہے چار شرطین ہین عقل اور ضبط اور عدالت اور اسلام جیسا کہ کہا ہی صاحب توضیح اور مسلم وغیرہ نے شرائط الراوی اربعۃ العقل والضبط والعدالۃ والاسلام انتھی پس جب اخبار غیر لازمہ مین اور روایت حدیث مین کہ مشتمل ہے اوپر احکام حقوق عباد اور حقوق اللہ کے کسی نے علماء دین سے نقل کرنا ارباب تواریخ کا شرط صحت نہین گردانا پس حکایت احوال صالحین مین کہ اس سے حق کسی کا متعلق نہین اور نہ کچھ مبنی ہی احکام دین کا نقل کرنا ارباب تاریخ کا کیونکر شرط ہو تو مع قطع النظر غلطی دعوی عدم ثبوت ملاقات اور روایت کے نزدیک جمیع ارباب نقل کے ہم علی التسلیم وتنزل کہتی ہین کہ اگرچہ اصحاب امام ارباب تواریخ نہین ہین مگر خبر اونکی احوال امام مین معتبر اور صحیح ہے اسواسطی کہ صحت و اعتبار خبر کے لئے نقل ارباب تاریخ ہی ضروری نہین ایسی خبر تو فاسق بلکہ کافر کی بھی مقبول ہے چہ جائیکہ اصحاب امام ائمہ مجتہدین اور ثقات معتمدین ہین اور یہہ کلام ملا علی قاری کا ناقلا عن السخاوی اَنّ المعتمد اَن لا روایۃ للامام عن احد من الصحابۃ لصغرہ فی زمن ادراکہ ایاہم انتھی جسکو مؤلف نے شاہد نفی ملاقات ورویت امام گردانا ہی دلیل واضح ہی اوپر ملاقات امام کے صحابہ سے اسلئی کہ معنی اس کلام کی یہہ ہین کہ جسوقت امام نے صحابہ کو پایا اسوقتمین امام صغیر السن تھے اس سبب سے امام کو صحابہ سے روایت نہ پہنچی تو دیکھو اصل مدعا حضرت تنویر جو ثبوت تابعیت امام ہی نقل نافی تابعیت سی نکل آیا اسلئی کہ تابعیت موقوف اوپر رویت کرنیکی نہین ہی فقط رؤیت اور ملاقات صحابہ سی مسلمان تابعی ہوجاتا ہی کما سیاتی مفصلاً اور مقصود ملا علی قاری کا اس نقل سے

٦

یہی ہے اسلئے کہ انہوں نے رسالہ ... قفال وغیرہ میں امام کو تابعین سے لکھا ہے کما قال فقد اخرج الشیخان
عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالی عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لو کان العلم عند الثریا لتناولہ رجال من
ابناء فارس ومن المعلوم عند العرب والعجم ان احدا من ہذہ الطائفۃ لم یصل الی مرتبۃ الاجتہاد حتی
یکون امام الائمۃ الا ابا حنیفۃ ولہذا قال الحافظ المحقق السیوطی الشافعی ہذا الحدیث اصل صحیح یعتمد علیہ
فی البشارۃ بابی حنیفۃ وفی الفضیلۃ التامۃ لہ انتہی مع دخولہ رضی اللہ تعالی عنہ فی عموم قولہ صلی اللہ علیہ وسلم
خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم فانہ من بین الائمۃ المجتہدین مختص بکونہ من التابعین دون غیرہ باتفاق
العلماء المعتبرین انتہی انتہی پس یہ ایک اونکی یہہ نقل کلام سخاوی کی یا محمول ہے محمل مذکور پر یا ایراد اسکا واسطے رد و استعجاب
وغیرہ کے ہے اور اگر شبہہ پڑے کہ مراد ادراک امام سے صحابہ کو یہہ کلام سخاوی کی ادراک باعتبار زمان ہے یعنی امام نے
زمانہ صحابہ پایا اور ملاقات صحابہ سے نہیں ہوئی تو ہم کہیں گے کہ اگر مراد یہہ ہے تو صغر سن کو علت عدم
روایت کیوں گردانا یوں کہتا کہ امام کو صحابہ سے ملاقات ہی نہیں روایت کرنا جو متفرع ہے ملاقات
پر کیونکر ہوا اور عدم روایت جو باعث عدم ملاقات کی ہے اسمیں صغر اور کبر دونوں برابر ہیں مع ہذا کلام
سخاوی میں ایک اور شبہہ ہے وہ یہہ کہ تاریخ وفات انس رضی اللہ تعالی عنہ کی روایات صحیحہ میں ترانوے
یا نوے یا اکانوے یا بانوے یا ستانوے ثبوت کو پہنچی ہے کما قال النووی نے التہذیب واتفق العلماء
علی مجاوزۃ عمرہ مائۃ سنۃ والصحیح الذی علیہ الجمہور انہ توفی سنۃ ثلاث وتسعین وقیل تسعین وقیل احدی
وتسعین وقیل اثنین وتسعین وقیل سبعۃ وتسعین وثبت فی الصحیح انہ کان لہ قبل الہجرۃ عشر سنین فعمرہ فوق
المائۃ کما تری انتہی اور ولادت امام کی علی الاصح سن اسی میں ہے پس عمر امام کی وقت انتقال حضرت
انس کے موافق مختار جمہور کے تیرہ برس کی اور موافق اقوال آخر کے یا دس برس کے یا گیارہ برس کے یا بارہ برس
کی یا سولہ برس کی ہوگی اور یہہ عمریں واسطے صحت سماع کے کافی ہیں اور اگرچہ بعض روایات کی تقدیر پر سن
امام کا حد بلوغ سے متجاوز ہوگا لیکن ہمنے قول عمر متوسط کا موافق اخبار جمہور کے جو تیرہ برس ہیں
اختیار کیا اور عقلا پر بہت واضح ہے کہ اس عمر میں اکثر آدمی ممیز اور عاقل ہوجاتے ہیں خصوصا اذکیا اور
مستعدین پھر ان میں امام سا ذکی کہ حکایات ذکاوت اور فہم اونکی سے کتب اور دفاتر بہرے ہیں اور شرط
سماع نزدیک محققین اصول حدیث کے تمیز اور فہم سامع ہے کما قال نے شرح نخبۃ الفکر وشرحہ
للعلامۃ العلوی والاصح وہو المروی عن احمد بن حنبل وموسی بن ہارون وقال بہ المحققون اعتبار

سن التحمل بالتمییز و ہو من فہم الخطاب ورد الجواب ونحو ذلک بحیث ارتفع عن حال من لا یعقل مثله قال النووی والعراقی وان فہم الخطاب ورد الجواب کان ممیزاً صحیح السماع وان کان له دون خمس و الا فلا یصح سماعه وان کان من خمس سنة انتہی وقال فی مقدمة جامع الاصول اما اذا کان طفلاً عند التحمل ممیزاً بالغاً عند الروایة فیقبل لان الخلل قد اندفع عن تحمله وادائه ویدل علیه اجماع الصحابة رضی اللہ تعالی عنهم علی قبول روایة جماعة من احداث ناقلی الحدیث کابن عباس وابن الزبیر وابی الطفیل ومحمود بن الربیع وغیرہم من غیر فرق بین ما تحملوه قبل البلوغ وبعده انتہی اور اسیطرح سمجھنا چاہیئے حال عمر امام کا وقت انتقال اور بہت سی صحابہ کے چنانچہ وفات عبد اللہ ابن ابی اوفی کی کوفی میں سن چھیاسی یا ستاسی یا اٹھاسی میں ہے کما قال فی التہذیب نزل الکوفة وتوفی بہا سنة ست وثمانین وقیل سنة سبع وثمانین او ثمان وثمانین وہو آخر من توفی من الصحابة بالکوفة انتہی پس عمر امام کی وقت انتقال عبد اللہ ابن ابی اوفی کے چھہ یا سات یا آٹھہ برس کی ہوئی اور سہل بن سعد الساعدی نے سن اٹھاسی یا اکانوی میں وفات پائی کما قال النووی فی التہذیب توفی بالمدینة سنة ثمان وثمانین وقیل سنة احدی وتسعین انتہی اور ابو الطفیل عامر ابن واثلہ نے ایکسو دس میں وفات پائی کما قال العلامة العسقلانی فی التقریب وعمر الی ان مات سنة عشر ومائة علی الصحیح انتہی تو عمر امام کے وقت وفات ایک صاحب کے آٹھہ برس یا گیارہ برس کی ہوگی اور وقت انتقال دوسری صاحب کے تیس برس کی ہوگی اور یہہ عمر صحت سماع و روایت بلکہ امام اور مقتدا ہوجانے کی ہی پس اہل انصاف سے بعید غور ہی کہ قول کرنا عدم صحت روایت امام کا بجہت صغر سن کے ایک لفظ بےمعنی ہے کہ قائل نے بلا تدبر و تفکر بولا اور نا قبین اسکی جو انکار فضائل و اقعیہ امام میں ہمہ تن مصروف ہیں بلا تدبر اس قول سے استناد لائی اور غلطی فاحش میں پڑے اور قول ابن خلکان کا موافق ہے قول ابن طاہر کے پس جو حال اوسکا معلوم ہوا وہی حال اسکا ہی اور یہہ قول ابو اسحاق کا جو تہذیب الاسما سے نقل کیا ہی قال الشیخ ابو اسحاق فی الطبقات ہو النعمان بن ثابت بن زوطی بن ماه مولی تیم اللہ ابن ثعلبة ولد سنة ثمانین من الہجرة وتوفی ببغداد سنة خمسین ومائة وہو ابن سبعین سنة اخذ الفقه من حماد ابن ابی سلیمان وکان فی زمانه اربعة من الصحابة الخ اور دوسرا قول ابن طاہر کا منقول مجمع البحار جو ناقل نے شاہد اپنی مدعا کا گردانا حال اسکا یہہ ہی کہ قول ابی اسحاق کا نفی ملاقات پر دال نہیں البتہ نفی رویت اس سے سمجھی جاتی ہی اور نہیں تسلیم کیا ہی اسکو کہ رویت امام کی صحابہ سے مختلف فیہ ہی لیکن بر تقدیر

اختلاف نفی کلیہ جو مقصود مؤلف ہی ثابت نہین ہوتی اور قول ابن طاہر کا صریح دال ہی اختلاف پر پس باوجود
زیادت اعتبار قول اصحاب کے بیچ حق امام کے غیر اصحاب سی بقاعدہ تقدیم مثبت علی النافی کہ عنقریب ہم اسکی
تفصیل کرینگی قول ملاقات و روایت پایہ ثبوت کو پہنچا اور دونو قول ناقل کو مفید نہوئی اور عجب ہی کہ ناقل
قولین نافی ملاقات نے قول خطیب کا جو نص قاطع ہی اوپر ملاقات امام کے صحابہ سی اور مذکور ہی تہذیب مین متصل
قول مثبے اسحاق مذکور کے ملاحظہ نکیا اور وہ یہہ ہے وقال الخطیب البغدادی فی التاریخ ہو ابو حنیفۃ التیمی امام اصحاب
الرای وفقیہ اہل العراق رای انس ابن مالک الخ اور اسیطرح کلام امام عبد اللہ الیافعی کا جو عنقریب مؤلف
کے کلام مین منقول ہوگا دال ہی اوپر رؤیت امام کے انس رضی اللہ تعالی عنہ کو اور مبین ہی اختلاف کا بیچ روایت
کرنے امام کے صحابہ سی اور وہ یہہ ہی وفیہا توفی فقیہ العراق الامام ابو حنیفۃ النعمان بن ثابت الکوفی مولی بنی تیم
اللہ بن ثعلبۃ مولدہ سنۃ ثمانین رای انسا وروی عن عطاء ابن ابی رباح وطبقتہ وکان قد ادرک اربعۃ من الصحابۃ
ہم انس بن مالک بالبصرۃ وعبد اللہ ابن ابی اوفی بالکوفۃ وسہل بن سعد الساعدی بالمدینۃ وابو الطفیل عامر بن واثلۃ
بمکۃ قال بعض ارباب التاریخ ولم یر احدا منہم ولا اخذ عنہ واصحابہ یقولون لقی جماعۃ من الصحابۃ وروی عنہم
ولم یثبت ذلک عند اہل النقل انتہی یعنی سن ۱۵۰ ہجری مین انتقال فرمایا امام ابو حنیفہ ابن ثابت کوفی مولی بنی
تیم اللہ ابن ثعلبہ نے اور زمانہ ولادت انکا سن اسی ہی دیکھا انہون نے انس بن مالک کو اور روایت کی عطاء ابن
ابی رباح اور انکی معاصرین سی اور پایا تہا انہون نے چار صحابہ کو جو نام انکی مذکور ہوئی اور بعض ارباب تاریخ
کہتی ہین کہ نہین دیکہا کسی صحابی کو اور نہ روایت کی کسی سی اور اصحاب امام کے کہتی ہین کہ ملاقات کی امام نے ایک جماعہ
صحابہ سی اور روایت کی انسی اور یہہ امر نزدیک اہل نقل کے نہین ثابت ہوا انتہی ترجمہ مختصرا پہلے یافعی نے قول معتمد
جو مبین ملاقات امام تہا صحابہ سی ذکر کیا پہر اختلاف بعض ارباب تاریخ بیان کیا اب محل غور ہی کہ رؤیت انس کی
اور ادراک چار صحابہ کا کہ ایک انمین سی انس ہین روایت بعض ارباب تاریخ کی منافی ہی اور دوسرا معارض قوی قول
ان بعض کا مقولہ ہی اصحاب امام کا پس اس کلام یافعی سی صاف ظاہر ہی کہ عدم ملاقات اور روایت امام کے صحابہ
سی قول ہی بعض ارباب تاریخ کا نہ سب کا اور نزدیک امام یافعی کے رؤیت امام کی انس کو محقق ہی اور صحبت
انس اور تین صحابہ مذکورین سی اس قوت کو نہین پہنچی یہی وجہ ہی کہ رؤیت انس کو پہلے علحدہ ذکر کیا اور ادراک
چار صحابہ کو پیچہی لکہا اور اگر یہہ توہم ہو کہ ادراک چار صحابہ سی مراد ادراک بالزمان ہی نہ ملاقات تو جواب یہہ ہے
کہ وہ چار صحابہ جنکی ادراک مین کلام ہی ایک انمین سی انس بھی ہین جنکی رؤیت ثابت ہو چکا ہی اب چارونکے ادراک کو

ادراک بالزمان کیونکر کہا جائیگا دوسرے یہہ کہ اسجگہہ ادراک بالزمان مراد لینا دال ہی اوپر قلت اطلاع کے اوپر احوال صحابہ کے اسواسطی کہ ایام مین ادراک بالزمان بہت سی صحابہ کو کیا ہی پس تخصیص ان چار کی بیکار ہی جیسی سائب بن یزید کہ وفات اونکی سن اکانوی یا بانوی یا چورانوی مین ہی اور عبداللہ بن بسر کہ وفات اُنکی چہیانوی مین ہی اور محمود بن الربیع کہ وفات اونکی سن ننانوی مین ہی قال العسقلانی فی التقریب السائب بن یزید بن سعید بن ثمامة الکندی صحابی صغیر مات سنة احدی وتسعین وقیل قبل ذلک انتہی مختصراً وقال عبداللہ ابن بسر بضم الموحدة وسکون المہملة المازنی صحابی صغیر مات سنة ثمان وثمانین وقیل ست وتسعین انتہی مختصراً وقال فی تہذیب الاسماء محمود بن الربیع الصحابی رضی اللہ تعالی عنہ قال الواقدی توفی سنة تسع وتسعین انتہی مختصراً اور سوا انکے اور بہی صحابہ ہین کما لا یخفی علی من تصفح کتب اسماء الرجال اب اس تقدیر پر یہہ قول اُسکا اور اسیطرح قول ابن طاہر کا جو پہلے ہو چکا ولم یثبت ذلک عند اہل النقل محمول ہی اوپر اونہین بعض کے جو منکر لقاء و روایت ہین اور اضافت اہل کیطرف نقل کی واسطی عہد کے ہوگی بقرینہ سیاق کلام کے ورنہ قول رؤیت انس کا اور ادراک چار صحابہ کا جو پہلے نقل کیا ہی بمعنی ہوا جاتا ہی لیکن مولف معیار کو شوق تخطیہ نے التفات طرف روایت منقولہ اپنی کے نکرنی دی سوا اسکی اور روایات معتبرین اور ثقات معتمدین جو مبین ملاقات اور روایت امام ہین صحابہ سے کیونکر ملاحظہ کرتے اور مثل عبارت یافعی کے کلام ابن خلکان کا بھی مبنی ہے اوپر قول اونہین بعض ارباب تاریخ کے جو نافین ہین ملاقات کی اور مقولہ شیخ اسماعیل بن حماد کا جو ابن طاہر سے نقل اسکے موافق نے بیان تعریض وتکذیب پر محمول کیا ہی اسمین ذہب بہ الی علی کی جگہہ ذہب ثابت الی علی ہوگا ثابت کی جگہہ یا سنخین غلطی سے یہ لکھہ گئی ہین جیسے بعض کتب مین ذہب ثابت بجدی ہی اور محققین نے لفظ بجدی کو غلطی نساخ پر محمول کیا ہی یا بارجارہ کو زیادہ کیا ہی اور مراد جد سے وہی ثابت جو جدا علے ہین لیا ہے علامہ محمد امین صاحب رد المحتار فرماتے ہین فی تاریخ ابن خلکان عن الخطیب ان حفید ابی حنیفة قال انا اسماعیل بن حماد بن النعمان ابن ثابت بن النعمان بن المرزبان من ابناء فارس من الاحرار واللہ ما وقع علینا رق قط ولد جدی ابوحنیفة سنة ثمانین وذہب ثابت الی علی رضی اللہ تعالی عنہ وہو صغیر فدعا لہ بالبرکة فیہ وفی ذریتہ ونحن نرجو ان یکون اللہ قد استجاب لعلی فینا والنعمان ابن المرزبان ابو ثابت ہو الذی اہدی لعلی الفالوذج فی یوم المہرجان فقال علی مہرجونا کل یوم ہکذا وبہ ظہر ان ما فی بعض الکتب من قولہ وذہب ثابت بجدی الی علی الخ غیر ظاہر لان علیا مات سنة اربعین من الہجرة کما فی الفیة العراقی فالظاہر ان لفظة بجدی من زیادة النساخ او الباء زائدة

واصلہ حبیہ انتہے ورنہ شیخ اسماعیل سے بہت مستبعد ہے کہ تاریخ وفات علی رضی اللہ تعالی عنہ پر اطلاع نپاوین اور ایسا کلام کہ مؤلف معیار اوسکی غلطی سے اگاہ ہوجاتے بلا تکلف زبان پر لاوین اور ناقلین محصلین سے بہی بعید ہے کہ شیخ اسماعیل پر بلا تحقیق غلطی نسّاخ جیسی کہ وہ کلام ابن خلکان سے ظاہر ہے تعریض و تشنیع فرماوین اب محل غور ہے کہ حافظ دراز پشاوری سنے جو ترجمہ صحیح بخاری مین اسی عبارت غلط کا ترجمہ کردیا جو منسوب تھی طرف شیخ اسماعیل کی اونسے بہہ خطا ہوئی کہ تحقیق نقل صحیح نہین کی اور تواریخ کثیرہ کیطرف التفات نفرمائے کہ غلطی نساخ معلوم ہوجاتی پس یہہ امر اہل تصنیف سے چندان بعید اور مستشنع نہین مؤلف معیار سے زیادہ تر بعید ہے یہہ امر کہ نووی مین سے نقل ابی اسحاق تولی لی اور روایت خطیب کی جو متصل اوسکی تہی چھوڑ دی اور عبارت منقولہ تاریخ یافعی جو مخالف ہی غرض مؤلف سے خود نقل کی اور اوسمین التفات نفرمائی اور مہمل کیا عبارت منقولہ ابن طاہر کو اور پر تعریض او طعن شیخ اسماعیل کے اور احتمال غلطی ناسخین پر دہیان نکیا اور کلام ابن خلکان اور صاحب رد المحتار کو جو منظہر ہے غلطی نساخ کا انکہہ پس پشت ڈالا اور یہہ قول ابن حجر عسقلانی کا النعمانُ بن ثابت الکوفی ابوحنیفۃ الامامُ یُقال اصلہٗ من فارس ویُقال مولی بنی تیم اللہ فقیہٌ مشہورٌ من السادسۃ انتہی جو نفی تابعیت امام مین شاہد گردانا ہی یا تو مبنی ہی اوپر قول انہین بعض ارباب تاریخ کے جو نافی ملاقات امام ہین پس مولف کو مفید نہین کما مرّ یا یہہ کہ کبہی ایسا ہوتا ہی کہ ایک شخص باعتبارین مختلفین دو طبقون مین سے گنا جاتا ہی کما قال العلامۃُ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر والطبقۃُ فی اصطلاحہم عبارۃٌ عن جماعۃٍ اشترکوا فی السنّ ولقاءِ المشائخ وقد یکون الشخصُ الواحدُ من طبقتین باعتبارین کانسِ ابنِ مالکٍ رضی اللہ تعالی عنہ فانّہ من حیثُ ثبوتِ صُحبۃِ النبی صلے اللہ علیہ وسلم یُعدُّ فی طبقۃِ العشرۃِ ومن حیثُ صِغرِ السنّ یُعدُّ فی طبقۃِ مَن بعدَہم انتہی تو ممکن ھی کہ ابن حجر نے تقریب مین امام کو بلحاظ اسبات کے کہ وقت ملاقات صحابہ کے عمر صغیر رکھتے تھے طبقہ سادسہ مین سے گنا اور ملاقات صغر کو کالعدم قرار دیا اور باعتبار حصول ملاقات کے طبقہ خامسہ سے ہونا منافی اسکے نہین بلکہ یہی توجیہ ثانی متعین ہی واسطے کلام ابن حجر کے اسلئے کہ محقق شامی نے کلام ابن حجر سے نقل کیا ہی کہ اُنہون نے امام کو باعتبار حصول ملاقات صحابہ تابعین مین سے ٹھہرایا ہے کما سیجیٔ عنقریب **قولہ** تو دیکہو الخ **اقول** مسلمانو محل غور و انصاف ہی کہ رویت حضرت انس کی اور ادراک تین صحابہ کا سوا انکی روایت منقولہ مولف معیار سے اور فقط رویت انس کی تروایت دارقطنی اور تروایت خطیب ہے جسکو مؤلف معیار نے تعمداً چھوڑ دیا اور بملاقات اور رویت دونو بقول اصحاب ثم کے جسکو مولف نے ابن طاہر سے نقل کیا ہے

اور مفاد ہونا ملاقات کا ضمناً کلام سخاوی سی جسکی ہم تفصیل کر چکے خوب مرتبۂ ظہور و ثبوت کو پونچا اور یہہ امور ثبوت تابعیت کے لئے کافی ہین پس یہہ قول مولف کا کیونکر صحیح ہو کہ نزدیک محققین کے ملاقات امام کی صحابہ سے ثابت نہین **قولہ** سو مانع کو اسیقدر سند منع کافی ہی اور مدعی کو اثبات دعوی کا ساتھ دلیل قوی کی لازم ہے

اقول مولف معیار نے صاحب تنویر الحق کو نقل فضائل امام مین مدعی ٹھہرایا اور اپنی آپکو مانع اور کلام اپنی کو جس سی عند التحقیق غرض مولف نہین نکلتی کما مر سند منع گردانا اور حال یہہ ہی کہ مولف تنویر الحق نقل فضائل امام مین مدعی نہین ناقل ہین اسواسطی کہ مدعی اصطلاح مناظرین مین وہ شخص ہی جو درپے ہو اثبات حکم خبری کے اور اُس حکم کی نسبت نقل کی کسیکی طرف نکرے اور اگر کسی سی اُس حکم کو نقل کریگا تو وہ ناقل ہی نہ مدعی چنانچہ عنقریب تعریف نقل سے یہہ امر واضح ہوتا ہی اور صاحب تنویر الحق اس سب اخبار کو منسوب طرف ناقلین کی کرتے ہین کما لایخفی علے ناظریہ پس ذکر فضائل امام مین ناقل ہین نہ مدعی اور ناقل پر ایراد منع صحیح نہین صاحب رشیدیہ اور صاحب شریفیہ شارح اوسکی فرماتے ہین والنقل ہو الاتیان بقول الغیر علی ما ہو علیہ بحسب المعنی مُظہراً انہ قول الغیر یرید انہ لا یلزم فی النقل الاتیان بقول الغیر بحیث لا یتغیر لفظہ بل انما یلزم الاتیان بہ علی وجہ لا یتغیر معناہ ومع ذلک یلزم اظہار انہ قول الغیر کان یقول مثلاً قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی النیۃ فی الوضوء لیست بفرض انتہی اور بھی شریفیہ مین دوسرے جگہہ فرماتے ہین یستبان مما ذکرنا عدم توجہ المنع حقیقۃ علی النقل والدعوی انتہی اور صاحب آداب باقیہ فرماتے ہین پس قولہ حقیقۃ اشارۃ الی ان المنع المجازی یتوجہ علی النقل والدعوی انتہی وقال فی الشریفیۃ اما النقل فلانہ اذا قال احد قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی النیۃ فی الوضوء لیست بشرط فاما ان یقول المانع لا نسلم انہا لیست بشرط فیہ واما ان یقول لا نسلم ان ابا حنیفۃ رحمہ اللہ قال کذا فالاول لا یسمع اصلا لانہ قرر الکلام بطریق الحکایۃ فلا یتعلق بہ المواخذۃ اصلا واما الثانی فہو وان کان یسمع لاکن لا من حیث انہ منع حقیقۃ بل لانہ عبارۃ عن طلب التصحیح یطلق علیہ لفظ المنع مجازاً انتہی اب دیکھو ناقل کو مدعی ٹھہرا کر اُسپر منع وارد کرنا دال ہی اوپر عدم اطلاع کے قواعد بحث سی اور مغلطہ ہی آن پڑہو نکا اگر کوئی کہی کہ اسجگہہ منع سی مراد مؤلف معیار کی طلب تصحیح نقل ہی مجازاً کما فی الشریفیۃ تو ہم کہین گی تصحیح نقل عبارت ہی اظہار صحت نقل سی یعنی یہہ بات ظاہر کرنا کہ فی الواقع شخص منقول عنہ نے یہہ امر منقول کہا ہی اور مؤلف معیار نے ان جگہو نمین کہین یہہ نہین طلب کیا کہ صاحب تنویر نے یہہ نقول غلط لکھی ہین منقول عنہ سی اسکی تطبیق چاہیئے اگر ایسا ہوتا تو اسکو منع مجازی کہنا صحیح ہوتا اور جواب مین اسکی دکہا دینا کلام منقول عنہ کا کافی ہو جاتا

بلکہ مولف معیار صحت نقل کو مانکر درپئے تخطیہ منقول عنہ ہے اور اپنی ایرادات بیحاصل کو جواوپر منقول عنہ کے وارد کرکے اوسکو منع اور سند منع قرار دیتا ہی منصفین انکیا کو غور چاہیئے کہ جناب مولف کی فہم و تدبر کس قدر جولانیون پرہے اور باانیہمہ ہمنی ہرطور پر جوابات مناسبہ ہرمحل پر دئی ہین پس منع کہنا اس نہج پر کلام معیار کو بمعنے طلب تصحیح نقل بھی صحیح نہوا اگر شبہہ پڑے کہ بعض اہل مناظرہ کے نزدیک منع منقول کی جس وقت ناقل التزام صحت اوسکی کا کرے جائز ہی کما قال فی الشریفیۃ وقیل انما الممنوع منع المنقول من حیث ہو منقول لعدم التزام صحتہ فمن حیث الالتزام لیس بناقل وکلامہ لیس بنقل بھذا الاعتبار فیتوجہ علیہ المنع انتہی تو ہم جواب مین اوسکے کہین گے کہ یہہ قول بعض مناظرین کا غلط اور نزدیک محققین کے مقبول نہین پس اسپر اعتماد کرکے منع کہنا بنا کلام علی الفاسد ہی صاحب آداب باقیہ جواب اوس بعض مین فرماتے ہین اعلم ان ذلک القائل لو سلّم تعریف المنع والمقدمۃ بما عرفا بہ فذلک القول منہ مخروف بحث کما لا یخفی وان لم یسلم احد ذینک التعریفین بل قال المنع طلب الدلیل علی ما التزم صحتہ او المقدمۃ ہو الملتزم صحتہ کما یستدعیہ مساق کلامہ فہو لاریب فیہ وان کان مستنہ کسنن خرق الاجماع انتہی اور ثانیاً کہینگے کہ ناقل کو متنازعہ فیہ مین التزام صحت ضروری نہین اسلئی کہ مقصود ناقل مقصد اور پر نقل خاص کے نہین البتہ ناقل کو یہانپر التزام ثبوت تابعیت امام ہی موافق نقل ثقات کے پس اگر بالفرض ایک نقل خاص صحیح نہو تو نہو دوسری نقل مظہر مدعا کی ذکر کریگا اور انتقال کرنا ایک مظہر و مثبت سی جب وہ فی الواقع مظہر ہو اور مخاصم کو کسی عارضہ سی مفید نہو طرف دوسرے کی جو مسکت خصم کو اور مفید عوام کو ہو جاوے طریقہ قدیمہ مناظرین کا اور سنت انبیاء عظام علیہم الصلوۃ والسلام ہی دیکھو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے مناظرہ نمرود مین پہلے فرمایا ربی الذی یحیی ویمیت یعنی رب میرا وہی جسکی قبضہ قدرت مین جلانا اور مارنا ہی پس یہہ امر فی الواقع مثبت مدعا تھا لیکن جب نمرود نے تعنت وعناد سی واسطی اضلال عوام کے اسکی جواب مین کہا کہ انا احیی وامیت یعنی یہہ جلانا اور مارنا تو میرا کام ہی اور اس دہوکی سی عوام کو بہکایا پس ابراہیم علیہ السلام نے دوسری مثبت کیطرف انتقال فرمایا اور کہا کہ اللہ تعالی وہ ہی کہ سورج کو مشرق سی نکالتا ہی تجکو اگر دعوی خدائی ہی تو تو سورج کو مغرب سی نکالدے پہر نمرود کو ساکت کر دیا تو اس سے ظاہر ہوا کہ ترک نقل خاص بلکہ دلیل خاص سی بطلان مدعا نہین ہو جاتا پس محل مذکور مین ناقل کو التزام صحت نقل خاص کچہہ ضروری نہوا اور ثالثاً یہہ کہ ہمنے منع کو مسلم رکہکر جوابات ہر ایک کی مختصراً دیدئے شائق کو چاہیئے کہ بنظر غور ملاحظہ کرے اور معلوم نہین کہ مولف معیار ائمہ نقل کسکو ٹہراتا ہے اگر ائمہ نقل عبارت ارباب تواریخ سی ہے تو ظاہر ہی کہ مولانا تنویر الحق نے نقل تابعیت امام

معدن الیواقیت اور مدینۃ العلوم سے کی ہی اور اونکے مولفون نے اور تواریخ سے نقل کیا ہی چنانچہ ہمنی تائید
انکی نفس تابعیت مین کلام یافعی سے جو مقبول اور منقول ہی مولف معیار کا اور روایت خطیب سے جو منقول ہی تہذیب الاسما
مین اور کلام دارقطنی سے جو ذکر کیا ہی ابن طاہر نے کر دی ہی پس دعوی تابعیت خلاف نقل ثقات ارباب تواریخ نہوا
اور صحبت اور روایت امام کی صحابہ سے جو طحطاوی اور اعلام الاخیار وغیرہ مین مذکور ہی نے نقل کے تواریخ معتبرہ سے
نہین بہہ لوگ ثقات اور معتبرین تہی افترا کیونکر کرتے دیکھو طحطاوی نے بنفسہ استناد اسکا طرف تبیض الصحیفہ کے جو مصنف
ہی امام جلال الدین سیوطی کے کیا ہی اور تصریح اونکی یہہ ہی قال فی تبییض الصحیفۃ قد الف الامام ابو معشر عبد الکریم ابن
عبد الصمد الطبری المقری الشافعی جزء فیما رواہ الامام ابو حنیفۃ عن الصحابۃ قال ابو حنیفۃ رایت الخ و ذکر مولا المذکورین
انتہی قال ابن حجر لانہ ولد بالکوفۃ سنۃ ثمانین من الہجرۃ وبہا یومئذ من الصحابۃ عبد اللہ ابن ابی اوفی فانہ مات
بعد ذلک بالاتفاق وبالبصرۃ یومئذ انس ابن مالک ومات سنۃ تسعین او بعدہا وقد اورد ابن سعد بسند لا باس
بہ ان ابا حنیفۃ رای انسا وکان غیر ہذین من الصحابۃ بالبلاد احیاء فہو بہذا الاعتبار من طبقۃ التابعین ولم
یثبت ذلک لاحد من ائمۃ الامصار المعاصرین لہ کالاوزاعی بالشام والحمادی بالبصرۃ والثوری بالکوفۃ ومالک
بالمدینۃ ومسلم بن خالد الزنجی بمکۃ واللیث بن سعد بمصر انتہی دیکھو کمال تعجب اور افسوس کے بات ہی کہ مولف معیار نے
صاحب تبییض الصحیفہ امام جلال الدین سیوطی کو نہ ائمہ نقل سے ٹھہرایا اور نہ کلام اونکا قابل اعتبار مانا اور تصریح
ابن حجر عسقلانی کی ساتھہ تابعیت امام کے جو منقول ہوئی افترا گردانی اور قول انہین ابن حجر کا جو نفی تابعیت امام پر دال
تہا اور باعتبار صغر سن کے واقع ہوا تقریب سے لے لیا اور طحطاوی وغیرہ ناقلین محققین اسکی کو باوجود اسبات کے
کہ استناد نقل کی طرف ائمہ تواریخ اور حدیث کی کرتے ہین مفتری اور کذاب قرار دیا اور کسیکو انہین سے ائمہ نقل سے
نمانا اور نقل ابن حجر و جلال الدین سیوطی اور ابی معشر طبری شافعی وغیرہ کو باوصف اتصال سند کے غیر متصل کہا اور
کلام ابن طاہر اور ابن خلکان اور سخاوی کو باآنکہ اُس سے غرض مولف نہین نکلتی بمعنی تراشیدہ متخیلہ اپنی کے لیلیا
اور متصل السند گردانا اور روایت خطیب اور دارقطنی اور یافعی کو رائگان چہوڑا ماشاء اللہ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ
کیا انصاف و دیانت اور کیا تدبر و ذکاوت ہی اور یہان سے کہل گیا کہ یہہ کلام مؤلف کا اب اگر کوئی کہے کہ
بیشک امام کی ملاقات ان صحابہ سے بنقل ائمہ نقل تو ثابت نہین لاکن ہمعصر تو تہی اور روایت کرنا امام کا انس
اور عبد اللہ ابن ابی اوفی سے طحطاوی وغیرہ نے بہی نقل کیا ہی سو یہہ امر واسطے ثبوت دعوی لقا کے
کافی ہے بنا بر مذہب مسلم کے تو جواب اسکا یہہ ہی کہ روایت کرنا امام کا انس اور عبد اللہ سے طحطاوی وغیرہ نے

بسند متصل الی الامام امام سے نہین نقل کیا انتہی سراسر بے معنی ہے اسواسطے کہ اولاً جب لقائے امام صحابہ سے
بنقل ثقات معرض بیان مین آچکے پس کیا حاجت ہے کہ لقائے امام ساتھہ روایت کرنے امام کے صحت
سے مذہب مسلم پر بنا کرکے ثابت کیجاے آور ثانیاً یہہ کہ ابو معشر طبری نے روایت کرنا امام کا صحابہ سے
بسند متصل ذکر کر دیا لیکن جلال سیوطی یا طحطاوی نے بجہت اختصار عبارت کے قال ابو حنیفہ رویت
الخ کہکے اکتفا کیا جس متفحص منصف کا جی چاہے کلام ابی معشر مین دیکھہ لے آور بھی طحطاوی نے واسطے تائید
ثبوت لقاء کے کلام ابن حجر سے رؤیت امام کی انس رضی اللہ تعالی عنہ کو نقل کر دی آور ثالثاً یہہ کہ ہم پوچھتے
ہین کہ یہہ کلام تمہارا کہ روایت کرنا امام کا انس اور عبد اللہ سے طحطاوی وغیرہ نے بسند متصل الی الامام امام سے روایت
نہین کیا انتہی کیا معنی رکہتا ہے اگر مراد یہہ ہے کہ طحطاوی وغیرہ نے اپنے شیوخ سے اور ان شیوخ نے اپنے شیوخ
سے علی الاتصال الی الامام یہہ امر نہین نقل کیا تو ہم جواب مین کہتے ہین کہ نقل احوال رجال مین اتصال
سند کا من الناقل الی اصل المنقول عنہ کب ضرور ہے سب ارباب تاریخ جو احوال رجال نقل کرتے ہین کہین
اتصال سند اپنے سے الی اصل المنقول عنہ نہین کرتے بلکہ کتب معتبرہ ثقات سے نقل کر دیتے ہین اور معتمد النقل انکی
نزدیک محققین کے مقبول ہوتی ہے دیکہو خود مؤلف معیار نے جو ابن طاہر اسنجادی اور ابن خلکان سے عدم لقاء
ورویت امام کی صحابہ سے نقل کی اور معرض استدلال مین انکی ساتھہ سند پکڑی بہلا یہہ زمانہ امام مین کب تہے
پس یہہ لوگ احوال امام کو بغیر بیان و تحریر ان لوگونکی جنہون نے زمانہ امام کا پایا کیا جانین اور نقل انکی ان موجودین زمانہ
امام تک متصل نہین پس چاہئے کہ قابل قبول نہو پس جو جواب مؤلف کا ہے وہی جواب ہماری طرف سے ہے علاوہ اسکے
کہ صحت خبر روایت کیواسطے اتصال سند من المخبر الی الراوی ضرور نہین کتب معتبرہ مین موجود ہونا روایت کا واسطے صحت
خبر مخبر کے کافی ہے مثلاً کوئی کہے کہ بخاری کو مثلاً امام احمد یا عبد اللہ بن محمد سے روایت ہے تو اب اس قائل
سے لیکر بخاری تک اتصال سند کی کیا حاجت فقط موجود ہونا روایت بخاری کا ان مذکورین سے بیچ کتاب
بخاری کے کافی ہے پس ابو معشر وغیرہ جو ناقلین روایت امام ہین صحابہ سے انہونکو کتب معتبرہ سے اور ہمکو
ان کے بیان سے معلوم ہوا اب اتصال سند نہ ہم سے اور نہ ابو معشر طبری وغیرہ سے امام تک واسطے صحت
خبر روایت کے درکار ہے دیکہو عمل کرنے کے لئے اگر کسی حدیث کو تلاش کرین تو موجود ہونا اسکا کتب
معتبرہ ثقات مین کفایت کرتا ہے کما قال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح ومَن اَرادَ العمل بحدیث
من کتابٍ فطریقتہ اَن یَاخذہ من نسخۃٍ معتمدۃٍ قابلہا ہُو او ثقۃٌ باصولٍ صحیحۃٍ فاِن قابلہا ہو او ثقۃ

باُصولِ صحیحۃِ اَجزَأہ انتہی وہکذا فی مقدمۃِ صحیحِ مسلم للنووی پس جب معمول بہ ہونے حدیث کے لئی اتصال سند درکار نہوا تو مجرد خبر ترد ا مین کیونکر ہو گا اور یہہ قول عبد اللہ ابن المبارک کا الاِسناد من الدّین الخ صحیح ہی اور ہمکو مضر نہین اسلئی کہ اَولاً تو احادیث مرویہ امام مین اسناد ہی اور محققین شافعیہ مثل ابو شہ و حافظ سیوطی و ابن حجر اسکو قبول کر چکے ہین اور ذکر کرنا تمام اسناد کا واسطی قبول مولف معیار کے نہ ضروری ہی اور نہ مقتضا ہی کلام ابن المبارک کا دقد مرّ اور ثانیا یہہ کہ معنی اس کلام ابن المبارک کے یہہ ہین کہ اعتماد اور تحقیق صحت و غلطی ساتھہ بیان اسناد کے ہوتی ہی اور حصر معرفت صحت و غلطی کا اسپر نہین ہی جائز ہے کہ بقرائن اخرے حکم صحت وغیرہ کرین اور اِس جہت سی حدیث معمول بامر ہو جائی دیکھو نزدیک امام مالک اور امام ابی حنیفہ اور باقی ائمہ کوفی کے بلکہ نزدیک امام شافعی کے بہی حدیث مرسل وغیرہ مع شرائط حجت ہوتی ہے کما سیجئی اور ثالثا یہہ کہ تشدد فی الاسناد اگر ہی تو اُن احادیث مین جو مفید احکام ہین نہ اونمین کہ مفید احکام نہین بلکہ فضائل اعمال اور مناقب غیرہ کی مثبت مین قال فی مقدمۃ جامع الاُصولِ و قال احمد بن حنبل اذا رُوِینا عن النبیّ صلے اللہ علیہ وسلم فی الحلالِ والحرامِ والسُّنن والاَحکام تَشدَّدنا فی الاَسانیدِ واذا رُوینا عنہ فی فضائلِ الاَعمال و مالا یَضع حکماً ولا یَرفعہ تساہَلنا فی الاَسانیدِ انتہی اور اسجگہہ احادیث مرویہ امام بیچ فضائل اعمال کے ہین تو اسمین تشدد فی الاسناد کی کیا حاجت اور یہہ جو کہا ہی اور روایت معلق بلا سند اسلئی حجت نہین ہوتی نزدیک جمہور کے الخ کلام بیجا صل ہے اسلئی کہ اگر بجہت عدم ذکر اسناد کی حدیث معلق حجیت کے قابل نہوتی تو چاہیئی تہا کہ کسی حال مین نہوتی جبتک سند ذکر نکیجاتی اور حال آنکہ بقید بعض شروط باوجود عدم مسندیت نزدیک جمہور اور بعض مجتہدین کے حجت ہوتی ہی کما سیاتی اور ثانیا اسواسطی کہ مقابل مسند کے مرسل اور منقطع اور معلق اور معضل اور منقطع وغیرہ سب ہین کہ انمین ذکر اسناد بتمامہ نہین ہوتا اور باوصف عدم ذکر اسناد بتمامہ کی اکثر انمین سے بشروط مخصوصہ حجت ہوتی ہین فقط ایک معلق ہی مقابل مسند نہین ہی کہ عدم حجیت معلق ہی سی حصر حجیت کا بیچ مقابل آخر اعنی مسند کے ہوجاتا اور اتصال سند واسطے حجیت کے ضروری ہوتا قال الشیخ ابن حجر فی شرح نخبۃِ الفکر وشارحہ فی شرحِہ وانما ذُکِرَ التعلیقُ فی قِسم المردود لِلجہلِ بحالِ الراوی المحذوفِ وقد یُحکم بصحتِہِ اِن عُرِف بان یجیٔ مسمّیً من وجہٍ آخر فان قال جمیعُ مَن اَحذفہ ثقاتٌ جائت مسئلۃُ التعدیلِ علی الابہام من غیر تسمیۃِ المُعدّلِ اختُلِفَ فیہ فعند بعضہم یُکتفٰی بہ وعندَ الجمہور ومنہم الخطیبُ ابوبکر الصیرفی لا یُکتفیٰ

عبد اللہ بن مبارک کے قول الاسناد من الدین ولولا الاسناد لقال من شاء ما شاء ذکرہ فی مقدمہ صحیح مسلم وغیرہ اور روایت معلق بلا سند [illegible]

١٧

به فی التوثیق ولا یقبل حتی یسمی لکن قال ابن الصلاح ہہنا ان وقع ہذا التعلیق والحذف فی کتاب
التزمت صحتہ کالبخاری ومسلم فما اتی فیہ بصیغۃ الجزم دل علی انہ ثبت اسنادہ عندہ فانہ لا یستجیزہ
ان یجزم بذلک عنہ الا وقد صح عندہ عنہ وانما حذف لغرض من الاغراض وما اتی فیہ بغیر الجزم ففیہ مقال
والثانی وہو ما سقط من آخرہ بعد التابعی وہو المرسل وانما ذکر فی قسم المردود للجہل بحال الراوی المحذوف
ہذا ای کون المرسل حدیثا مردودا لا یحتج عند جماہیر المحدثین وکذا عند الشافعی وکثیر من الفقہاء واصحاب
الاصول وقال مالک فی المشہور عنہ وابو حنیفۃ وطائفۃ من اصحابہما وغیرہم من ائمۃ العلماء
کاحمد فی المشہور عنہ انہ صحیح محتج بہ بل حکی ابن جریر اجماع التابعین باسرہم علی قبولہ وانہ لم یأت عنہم
انکارہ ولا عن واحد من الائمۃ بعدہم الی راس المائتین الذین ہم من القرون الفاضلۃ المشہود لہا
من الشارع صلی اللہ علیہ وسلم بالخیریۃ وبالغ بعض القائلین بقبولہ فقواہ علی المسند معللا بان من اسند
فقد احالک ومن ارسل فقد تکفل لک ہذا اذا لم یعتضد فان اعتضد بان عرف من عادۃ التابعی انہ
لا یرسل الا عن ثقۃ فذہب جمہور المحدثین الی التوقف وانہ لا یقبل لبقاء الاحتمال وہو احد قولی احمد الغیر
المشہور عنہ وثانیہما وہو قول المالکیین والکوفیین یقبل مطلقا وقال الشافعی یقبل ان اعتضد بمجیئہ
من وجہ آخر یباین الطریق الاولی مسندا او مرسلا او اعتضد بان افتی عوام اہل العلم بمعناہ او کان
المرسل متصفا بکونہ من کبار التابعین لیترجح احتمال کون المحذوف ثقۃ انتہی مختصرا بقدر الحاجۃ وقال
العلامۃ ابن الاثیر فی جامع الاصول المرسل فی الحدیث وہو ان یروی الرجل حدیثا عمن لم یعاصرہ ولہ بین
المحدثین اصطلاح فی تسمیۃ انواعہ فمنہ المرسل المطلق ومنہ قسم یسمی منقطعا ومنہ قسم یسمی المعضل والناس
فی قبول المراسیل مختلفون فذہب ابو حنیفۃ ومالک بن انس وابراہیم النخعی وحماد بن سلیمان وابو یوسف
ومحمد بن الحسن ومن بعدہم من ائمۃ الکوفۃ الی ان المراسیل مقبولۃ محتج بہا عندہم حتی ان منہم من قال انہا اصح
من المتصل المسند فان التابعی اذا اسند الحدیث احال الروایۃ علی من روی عنہ واذا قال قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم فانہ لا یقول الا بعد اجتہاد فی معرفۃ صحتہ انتہی بقدر الحاجۃ وقال فی مسلم الثبوت المرسل
قول العدل قال علیہ السلام کذا وہو ان کان من الصحابی یقبل اتفاقا ولا اعتداد بمن خالف وان کان من
غیرہ فالاکثر ومنہم الائمۃ الثلاثۃ یقبل مطلقا قیل من اسند فقد احالک ومن ارسل فقد تکفل لک وابن
ابان یقبل مطلقا من القرون الثلاثۃ وائمۃ النقل انتہی مختصرا اور اگر مراد یہہ ہی کہ امام سے رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم تک اتصال سند نہین ہی تو جواب اسکا بہت ظاہر ہی اسلیے کہ امام نے جو احادیث صحابہ سے روایت کی ہین انمین فقط
ایک واسطہ صحابی کا ہی اور وہ صحابی محتمل عدم عدالت اور وثوق کی نہین ہین اور انہین مذکورین سے ہین جنکی ملاقات امام سے
ثابت ہی اعنی انس بن مالک وابو طفیل وغیرہم رضی اللہ تعالے عنہم پس اگر امام انکو ذکر کرتے جب بہی حدیث مقبول
ہوتی چہ جائیکہ امام نے روایت مین بیان فرمایا اور کہا رویت الخ یعنی عن انس وغیرہم من المذکورین جنکا ذکر اسامی
ناقلین نے بجہت شہرت کے اور اعتماد تفحص منصف کے ترک کیا اور الخ کا اشارہ کر دیا اور امام نے ترک اسامی نہین کیا ہی کہ یہہ
کہا جاوے کہ سند امام سے رسول اللہ صلعم تک متصل نہین ہے **قولہ** علاوہ یہہ ہے کہ جو تین حدیثین مروی امام کی انس سے مولف نے
طحطاوی سے نقل کی ہین وہ تینون موضوع ہین نزدیک اکثر کے خاصکر حدیث پہلی الخ **اقول** محل غور ہی کہ مولف کا
دعوی یہہ ہے کہ یہہ حدیثین نزدیک اکثر کے موضوع ہین اور کلام سے کسی محقق کے نقل موضوعیت احادیث مذکورہ کے
نزدیک اکثر کی نہین کی بلکہ دو تین قول جو دال ہین موضوعیت پر خواہ نزدیک اکثر کے ہو یا اقل کی نقل کیے پس اس سے
موضوعیت عند الاکثر کیونکر ثابت ہوگی جائز ہی کہ ان مذکورین نے احادیث مذکورہ کو موضوع کہا ہو اور سوا انکی اور بہت سے
محققین کے نزدیک غیر موضوع ہون چنانچہ تفصیل اسکی عنقریب آتی ہی اب پہلی کلام تذکرۃ الموضوعات کا جسکو مولف نے
شاہد موضوعیت حدیث اول گردانا ہی سنو تا تقصیر و تغییر مولف کی کہلجائے بعد ازین بحث اسکی معنی مین کیجائیگی قال
الشیخ ابن طاہر فی تذکرۃ الموضوعات فی المقاصد طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم روی عن انس بطرق کلہا معلولۃ
واہیۃ وفی الباب عن جماعۃ من الصحابۃ وبسط الکلام فی تخریج الاحیاء ومع ہذا کلہ قال البیہقی متنہ مشہور واسنادہ
ضعیف روی من اوجہ کلہا ضعیفۃ وقال احمد لایثبت فی ہذا الباب شیء وکذا قال ابن راہویہ وابو علی النیشاپوری
والحاکم ومثلہ ابن الصلاح للمشہور الذی لیس بصحیح ولکن قال العراقی قد صحح بعض الائمۃ بعض طرقہ وقال المزی
ان طرقہ تبلغ رتبۃ الحسن انتہی دیکہو مولف نے وفی الباب عن جماعۃ سے لیکر وقال احمد تک عبارت حذف کر دی اور یہان
سے والحاکم تک نقل کر کے ومثلہ ابن الصلاح سے آخر تک سب عبارت ذکر کی تا ناظرین دہوکا کہا جائین اور یہہ سمجہین
یہہ حدیث سوا انس کے اور صحابہ سے مروی نہین اور طرق روایت انس کی سب واہیات ہین پس یہہ حدیث واہیات
مین سے ہوتی اور روایت اور صحابہ کی اس حدیث کو جسکی طرق کو واہیات نہین کہا اور کلام بیہقی کو جو دلالت کرتا ہی اوپر شہرت
متن اور ضعف اسناد کی اور استدراک ابن طاہر کو جو ساتہہ نقل عراقی کے کہ تصحیح بعض ائمہ پر دال ہی واقع ہوا اور قول
مزی کو جو دال ہے اوپر پہنچ جانی طرق حدیث کی مرتبہ حسن کو کہ یہہ سب امر مخالف دعوی باطلہ مولف تہی حذف کر دیا
اور انتہی مختصر لکہدیا تاکہ وقت اعتراض ناظرین تذکرہ کی گنجایش عذر رہی یہہ نہ سوچا کہ ناظرین تذکرہ معلوم کرلینگے

کہ جو عبارت منافی دعویٰ کی تھی اسکو اڑا دیا اور جو موافق مدعا اپنے زعم میں سمجھا اسکو رہنے دیا یہہ اختصار محل استدلال
واستشہاد میں ساتھہ کلام تذکرہ کے کیونکر صحیح ہوگا اسکی ایسی مثال ہے جیسے کوئی منکر دین کہے کہ نماز پڑھنا حرام ہے
اسلیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ انتہی مختصراً پس نزدیک عقلا کے یہہ استدلال کیا نافع اور یہہ اختصار کیونکر
صحیح اور یہہ عذر اسکا کہ میں نے تو انتہی مختصراً کہدیا تھا کب قابل التفات وسماعت ہوگا پھر سمجھنا چاہیے کہ معلل ہونا
حدیث کا یہہ ہے کہ اسمیں کوئی سبب مخفی قادح صحت ہو اور ظاہرا وہ حدیث سبب قادح سے سالم ہو کما قال فی مختصر کتاب الارشاد
لابنِ الصلاح والعلۃُ عبارۃٌ عن سببٍ قادحٍ مع ان الظاہر السلامۃُ انتہی پس حدیث معلل کو بعض محدثین تعبیر کرتے
ہیں ساتھہ معلول کے کما قال العلامۃ وجیہ الدین فی شرح شرح نخبۃ الفکر قد وقع فی عبارۃِ کثیرٍ من المحققین کالترمذی
والبخاری وابن عدی والدارقطنی وکذا فی عبارۃِ الاصولیین والمتکلمین تسمیتہ ای المعلل بالمعلولِ انتہی تو غایت
معلل ہونے کی حدیث کی یہہ ہے کہ اسمیں صحت مفقود ہے اور مفقود الصحۃ ہونے سے موضوع ہونا حدیث کا لازم نہیں دیکھو
حسن لذاتہ اور حسن لغیرہٖ وغیرہ بعض اوقات میں صحیح نہیں ہوتی اور باوجود عدم صحت کی وہ موضوع نہیں ہوجاتی
بلکہ محتج بہا ہوتی ہیں بلکہ بعض محل میں معلل ہونے سے نفس متن حدیث میں ضعف بھی نہیں ہوتا اسلیے کہ کبھی تعلیل اسناد
میں ہوتی ہے اور حدیث صحیح اور معروف ہوتی ہے اور وہ تعلیل جو متن میں ہوتی ہے کبھی تو منافی صحت نہیں اور کبھی
ہے لاکن بالقطع دلالت اوپر موضوعیت حدیث کے نہیں کرتی غایت اسکی یہہ ہے کہ دال ہوگی اوپر ضعف کے اور یہہ امور
ناظرین اصول حدیث پر بہت واضح ہیں قال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح وکثر التعلیل بالارسال بان یکون راویہ
اقوی ممن وصل ویقع العلۃ فی الاسناد وہو الاکثر وقد یقع فی المتنِ وما وقع فی الاسنادِ قد یقدح فیہ وفی المتنِ
کالارسالِ والوقفِ وقد یقدح فی الاسنادِ خاصۃً ویکون المتن معروفاً صحیحاً کحدیث یعلی ابن عبید عن الثوری عن عمرو
ابن دینارٍ البیعانِ بالخیارِ غلط یعلی انما ہو عبد اللہ ابن دینارٍ وقد یطلق العلۃ علی غیر مقتضاہا الذی قدمناہ ککذبِ
الراوی وغفلتہٖ وسوءِ حفظہٖ ونحوہا من اسبابِ ضعفِ الحدیث وسمی الترمذی النسخ علۃً واطلق بعضہم العلۃ
علی مخالفۃٍ لا تقدح کارسالِ ما وصلہ الثقۃ الضابط حتی قال من الصحیح صحیح معلل کما قیل منہ صحیح شاذ انتہی و
ہکذا فی مختصر الاصولِ للسید الشریف الجرجانی وشرح نخبۃ الفکر وشرحہٖ للعلامۃ وجیہ الدین العلوی اور اسیطرح
لفظ واہی کا دال علی موضوعیۃ الحدیث نہیں بلکہ مثبت ہے ضعف حدیث کا جیسے کہ ابن حجر تقریب میں فرماتے
ہیں العاشرۃ من لم یوثق البتۃ وضعف مع ذلک بقادحٍ والیہ الاشارۃ بمتروک الحدیث او متروکٍ او واہی
الحدیث او ساقطٍ انتہی پس قطع نظر کلام بیہقی سے جو دال ہے اوپر شہرت متن حدیث کی اور روایت اور صحابہ کی سے

سوا انس رضی اللہ تعالے عنہ کی جسکی طرق مین قطعیت ضعف نہین اور تمثیل ابن صلاح سی جو بھی دال ہی اوپر شہرت
متن کے اور مقولہ عراقی سی جس سی ظاہر ہے تصحیح کرنا بعض طرق حدیث کو اور کلام مزنی سی کہ اُس سی معلوم ہوا
پونہچ جانا اس حدیث کا مرتبہ حسن کو فقط اس عبارت مقصود مُولف سی بھی موضوعیت حدیث ثابت نہین ہوتی
اسلئی کہ اِس کلام مین طرق کو معلول اور واہی کہا ہی نہ متن حدیث کو اور بالفرض اگر متن حدیث کو معلول
اور واھی کہتا جب بھی دال اوپر موضوعیت کے نہتا کما ذکرنا آنفا پس طرق کے معلول اور واہی کہنے سی موضوعیت
کیونکر ثابت ہوگی اور عدم ثبوت نزدیک احمد اور ابن راہویہ اور ابی علی اور حاکم کے موضوعیت حدیث کو نہین
چاہتا کہین پر کتب اصول حدیث و فقہ مین عدم ثبوت کو نزدیک بعض محدثین کے دلیل موضوعیت نہین گردانا و مَن
ادعی فعلیہ البیان اور نقل مولف کی بیچ موضوعیت اس حدیث کی فوائد مجموعہ شوکانی سی تصحیح کو نہین پونہچی بر
تفحص کیا یھہ حدیث راقم نی پائی چاہیئی کہ مولف تصحیح نقل کرے اور جبتک تصحیح نقل نہو نقل کچھ مفید نہین البتہ
مجموعہ شوکانی مین حدیث اُطلبوا العلم ولو بالصین فان طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم کو لیا ہی اور اُسمین
اختلاف اقوال لکھا ہی حکم قطعی موضوعیت کا اُسمین بھی نہین کیا کما قال اُطلبوا العلم ولو بالصین
فان طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم رواہ العقیلی و ابن عدی عن انس مرفوعا قال ابن حبان ہو باطل لا
اصل لہ و فی اسنادہ ابو عاتکۃ و ہو منکر الحدیث و تعقب بانہ قد روی لہ الترمذی و قد اخرج ہذا الحدیث
البیہقی فی الشعب و ابن عبد البر فی کتاب العلم و قال فی المختصر ہو لابن ماجۃ و احمد و البیہقی و لفظہ مشہور و اسانیدہ
ضعیفۃ و قد اوردہ ابن الجوزی فی الموضوعات انتہی اب غور کا محل ھی کہ قاضی شوکانی نے اس حدیث کو بھی حتما موضوع
نہین کہا بلکہ اختلاف اقوال ذکر کیا ہی اور ظاہر کلام اُسکی سی ترجیح عدم موضوعیت مستفاد ہوتی ہی کما لا یخفی
علی الماہر المتدبر اور طلب العلم فریضۃ جو حدیث علیحدہ ہی اسکلام مین اوسکی موضوعیت سی کچھ بحث نہین اگر بالفرض
حدیث اُطلبوا العلم الخ موضوع ہوتی جب بھی موضوعیت اوسکی موضوعیت حدیث طلب العلم فریضۃ کو کہ حدیث
مستقل ساتھہ اسناد علیحدہ کے ہی مستلزم نہ تھی چہ جائیکہ اُسکی موضوعیت غیر ثابت اور مختلف فیہ ہو اگر مؤلف معیار
حکم موضوعیت طلب العلم فریضۃ الخ کا اس کلام شوکانی سی جو باب حدیث اُطلبوا العلم الخ مین واقع ہوا کیا ہی تو خوش
فہمی اور حدیث شناسی اُسکی قابل غور ہی اور اگر یھہ کہو کہ مؤلف نے شوکانی سی فقط یھہ بات نقل کی ہی کہ ابن جوزی
نی اس حدیث کو موضوعات مین ذکر کیا ہی تو اولاً ہم کہتی ہین کہ ابن جوزی نی حدیث اُطلبوا العلم الخ کو موضوعات مین
شمار کیا ہی نہ حدیث طلب العلم الخ کو کما مر اور ثانیاً یھہ کہ ابن جوزی کی موضوع کہنی سی کیا حدیث حتما موضوع ہو جاتی ہے

کذا فی الفوائد المجموعۃ فی الاحادیث

البتہ اگر اور کوئی ائمہ حدیث سی اثبات صحت وحسن وغیرہ حدیث کا نکری تو ممکن ہی اور متنازع فیہ مین تو محققین نے تصحیح
حدیث کی پس کلام ابن جوزی سی موضوعیت حتمی کہان آور تا لنا یکہ کلام شوکانی مین سی فقط نقل موضوعیت ابن جوزی
سی لی لینا اور باقی کلام منافی دعوی موضوعیت چھوڑ دینا اور اس سے اثبات دعوی موضوعیت چاہنا ایسا ہی کہ لَا
تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ کو لی لینا اور وَاَنْتُمْ سُکَارٰی کو چھوڑ دینا اب منصفین سی امید ھے کہ شواہد عدم موضوعیت حدیث مذکور جسکی
دعوی موضوعیت مین مؤلف کو بڑا شغف ہی اور استدلالات فاسد جسکا بیان فی الجملہ ہو چکا پیش کئی ہین ملاحظہ کرین محمد طاہر
پٹنی تذکرۃ الموضوعات مین فرماتے ہین اُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصِّینِ لابن عدی والبیہقی بلفظہ مشہور واسانیدہ ضعیفۃ
فی المقاصد بزیادۃ فان طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم وقال ضعیف بل قال ابن حبان باطل لا اصل لہ وذکرہ ابن
الجوزی فی الموضوعات وکذا نقل فی اللآلی عن ابن حبان قال فی اسنادہ مضعفون قال ووثق بعض وفی الوجیز
ہو عن انس وفیہ ابو عاتکۃ منکر الحدیث قلت اخرجہ البیہقی وقال متنہ مشہور واسنادہ ضعیف وابو عاتکۃ من
رجال الترمذی لم یجرح بکذب ولا تہمۃ وقد وجد لہ متابعا عن انس ونصفہ الثانی لابن ماجۃ ولہ طرق کثیرۃ عن انس یصل
مجموعہا مرتبۃ الحسن وفی الباب عن ابی سعید انتہی اور علامہ عبد الباقی الزرقانی مختصر مقاصد حسنہ سخاوی مین فرماتے
ہین حدیث طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم حسن وقیل صحیح انتہی اور حافظ جلال الدین السیوطی نے جمع الجوامع مین اس حدیث
کو مع زیادہ نقل کیا ہی کما قال طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم وواضع العلم عند غیر اہلہ کمقلد الخنازیر الجوہر واللؤلؤ
والذہب انتہی دیکھو مؤلف نے دعوی موضوعیت حدیث طلب العلم فریضۃ الخ کا کیا اور کیا کیا تغیر اور تحریف کی مگر بفضل اللہ
سبحانہ پیش نچلی اور باقی دو حدیثین احادیث ثلثہ مرویہ امام سے انس رضی اللہ تعالی عنہ سی جو دعوی موضوعیت کیا آمین
کوئی برہان محرف اور دلیل مزخرف بھی ہاتھ نہ آئی ناچار اسمین قول علامہ محمد امین پر اکتفا کیا اور تحقیق اصولی کو کام فرمایا
اب کلام مختصر اسمین سنو اور نظر بصیرت آئین اور چشم انصاف بین کو ہاتھ سی نہ دو کہ صاحب رد المحتار علامہ ابن عابدین
بیچ باب ثبوت روایت امام کے انس رضی اللہ تعالی عنہ سی فرماتے ہین قال ابن حجر قد صح کما قال الذہبی انہ رآہ
وہو صغیر وفی روایۃ قال رایتہ مرارا وکان یخضب بالحمرۃ وجاء من طرق انہ روی عنہ احادیث ثلثۃ لکن قال
ائمۃ المحدثین مدارہا علی من اتہمہ الائمۃ بوضع الاحادیث قال بعض الفضلاء وقد اطال العلامۃ طاش کبری فی
سرد النقول الصحیحۃ فی اثبات سماعہ منہ والمثبت مقدم علی النافی انتہی یعنی ابن حجر فرماتے ہین تحقیق صحیح ہی موافق کہنی
ذہبی کے کہ امام نے انس رضی اللہ تعالی عنہ کو دیکھا ہی اور امام اسوقت صغیر السن تھے اور ایک روایت مین یہہ ہی کہ امام
نے فرمایا کہ دیکھا مین نے انس رضی اللہ تعالی عنہ کو بارہا اور وہ خضاب فرمایا کرتے تہی ساتھہ سرخی کے اور بہت طریقون

الائمۃ بوضع الاحادیث انتہی ترجمہ روایت کی امام کا انس سے صحبت ہونی منقول ہوئی لیکن مدار ان کا بعض ائمہ محدثین کے [illegible] پر ہی جو کہ متہم ہین ساتھ وضع کرنے احادیث کے

۲۱

سی مروی ہی کہ امام نے روایت کین انس رضی اللہ تعالی عنہ سی تین حدیثین لیکن کہا آئمہ حدیث نی کہ مدار اُن حدیثون کا اوپر اُن لوگون کے ہی جنکو تہمت کیا ہی ائمہ حدیث نی ساتہہ وضع احادیث کی یہانتک ترجمہ کلام ابن حجر کا ہو چکا اور اسکلام ابن حجر اور امام ذہبی سی کہ مولف نے قبول کیا ہی تابعیت امام ثابت ہو چکی اسواسطی کہ رویت صحابی کی مسلمان کو تابعی بنا دیتی ہی کما مر و سیجیٔ ازید مما سبق لیکن روایت کرنی احادیث ثلثہ مین استدراک ابن حجر سی تردد پڑا پس مین کہتا ہون کہ یہہ استدراک موجب تردد نہین اسلئی کہ معنی اسکلام محدثین کے کہ مدار احادیث مرویہ امام کا اوپر متہمین بالکذب کے ہی کیا ہین اگر یہہ معنی ہین کہ امام سی اس احادیث کو متہمین نے روایت کیا تو یہہ بات صریح البطلان ہے کہ امام سی کسی متہم نے بواسطہ یا بلا واسطہ اس احادیث کو روایت نہین کیا بلکہ یہہ روایت امام کی ابو معشر طبری اور جلال الدین سیوطی کتب محققین سی نقل کرتے ہین اور اسکو قبول فرماتے ہین اور اگر یہہ معنی ہین کہ امام کے شیوخ مین کوئی متہم ہے تو یہہ بھی اظہر البطلان ہے اسلئی کہ امام اُن احادیث کو انس رضی اللہ تعالی عنہ سی نقل کرتے ہین اور اگر مراد یہہ ہے کہ ان احادیث کو جو امام نے انس رض سی روایت کیا ہی بعضی متہمین بالکذب نے بھی روایت کیا ہے ساتھہ اسناد اپنی کے تو جواب یہہ ہے کہ پھر بھی احادیث موضوع کیونکر ہوئی غایت یہہ ہی کہ یہہ احادیث ساتھہ اُن اسانید کے جو متہمین نے ذکر کی ہین متروک ہونگی نہ موضوع اور ساتھہ اسناد امام کے کہ وہ ثقہ اور عدل اور ضابط اور متورع ہین مقبول اور صحیح ہونگے بلکہ باسانید متہمین بھی اُن احادیث کو متروک نہین کہہ سکتی اسواسطی کہ متہم کی حدیث کو جب متروک قرار دیتی ہین کہ اسکو روایت مین تفرد ہو والا فلا قال فی شرح نخبۃ الفکر الثانی من اقسام المردود ہو ما یکون لسبب تہمۃ الراوی بالکذب ہو المتروک انتہی قال شارحہ العلاوی جعلہ قسما مستقلا وسماہ متروکا لان اتہام الراوی بالکذب مع تفردہ لا یسوغ الحکم بالوضع انتہی اور اس محل مین جب ان احادیث کو امام نے بھی انس رض سی روایت کیا تو متہمین بالکذب کو تفرد کہان ہوا اب علامہ محمد امین نے جو جواب استدراک مین نقلا عن بعض الفضلا تحقیق بلیغ فرمائی اسکو سنو کہ فرماتی ہین بعض فضلاء نے کہا کہ علامہ طاش کبری سنے بہت سی نقول صحیحہ بیچ باب روایت کرنے امام کے حضرت انس رض سے جمع کی ہین اب مقابلہ روایات صحیحہ اثبات مین کے نفی رویت امام کے انس سے قابل اعتبار و قبول نہین اسواسطی کہ صورت متنازع فیہا مین اثبات مقدم ہوا اوپر نفی کے مین کہتا ہون توضیح اسکی یہہ ہی اخبار عن الشی نزدیک محققین اہل اصول کے حکم شہادت مین ہی اور جس شہادت کی بنا علی النفی غیر معتبر اور خصوصاً مقابلہ شہادت علی الاثبات مین کالعدم ہی اسیطرح اخبار نفی ملاقات ورویت امام صحابہ سی مقابلہ اخبار اثبات ملاقات ورویت مین ساقط اور لغو ہی جیساکہ مذہب امام شافعی اور قول مختار امام کرخی

یہی ہی قال فی مسلم الثبوت الاثبات مقدم علی النفی کما فی الشہادۃ عند الکرخی والشافعیۃ انتہی اور وجہ
اسکی یہہ ہے کہ اگر نافی کو مقابلہ مثبت مین ترجیح دین تو دو مرتبہ نسخ ماننا پڑیگا اسواسطی کہ عدم اور نفی اشیا
مین اصلی ہی جسوقت کوئی امر مثبت اُس نفی پر آیا تو نفی منسوخ ہوگئی پہر مقابلہ اُس مثبت مین جب کوئی نافی
پڑا پس اگر ہم اس نافی کو اوپر مثبت کی ترجیح دین تو نسخ مکرر لازم آویگا اسلئی کہ پہلے مثبت نے نفی اصلی کو نسخ
کیا اور پہر نافی طاری نے جسوقت ترجیح پائی تو اثبات عارضی کو جو نفی اصلی پر عارض ہوا تھا اور اسکو منسوخ کیا تھا
منسوخ کیا پس نسخ دو مرتبہ لازم آئیگا اور حتی الوسع اہل اصول تکرار نسخ سی پرہیز کرتے ہین اور ایکوجہ ترجیح مثبت کے
یہہ ہے کہ مثبت مشتمل ہی زیادت علم پر نہ نفی اور مثبت علم زائد کا اولی ہی غیر سی جیسی مقابلہ جرح و تعدیل میں جرح کو
ترجیح دیتی ہین بجہت اشتمال جرح کے اوپر زیادت علم کے اور ایک وجہ یہہ ہے کہ نافی مؤکد ہی نفی اصلی کا اور مثبت مؤسس
ہی امر جدید کا اور تاسیس اولی ہی تاکید سی قال فی التلویح اذ لو جعل النافی اولی یلزم تکرار النسخ بتغییر المثبت للنفی
الاصلی ثم النافی للاثبات وایضا المثبت مشتمل علی زیادۃ العلم کما فی تعارض الجرح والتعدیل تجعل الجرح
اولی ولان المثبت مؤسس والنافی مؤکد والتاسیس خیر من التاکید انتہی لیکن ترجیح مثبت نافی پر جو مستفاد ہے
ان وجوہ سی جب ہی کہ نفی مبنی اوپر عدم اصلی ہو اور کسی دلیل کے کہ وہ واقع مین اثبات ہی نہو اسواسطی کہ جسوقت نفی
معتمد علی الاثبات ہوئی تو نفی صرف جو درجہ اثبات سی مقابل نہو سکتی تہی بلکہ بجہت اعتماد اور استناد کی طرف
اثبات کی مقابل اثبات کے اور صالح معارضہ اثبات کے ہوئی اب یہانپر اہل تحقیق واسطی ترجیح کے محتاج ہوئے
طرف وجوہ کی پس محققین اہل اصول نے اسی سبب سے مطلقاً اثبات کو نفی پر ترجیح نہین دی اور تفصیل اختیار کی
قال فی مسلم الثبوت والمختار ان کان النفی بالاصل فیقدم الاثبات کتقدیم الجرح علی التعدیل کحریۃ زوج بریرۃ
حین اعتقت لان عبدیتہ کانت معلومۃ فالاخبار بہا بالاصل وان کان مما یعرف بدلیلہ تعارضا وطلب الترجیح
کالاحرام فی تزوج میمونۃ نفیا للحل اللاحق علی الاشہر بدلیل علیہ ہیئۃ مخصوصۃ فعارض روایۃ تزوجہا وہو حلال
انتہی بقدر الحاجۃ یعنی مختار یہہ ہے کہ اگر خبر نفی کی مبنی اوپر اصل کے ہی یعنی جیسی اصل میں شئی نہتی مخبر نے اسی
عدم اصلی پر مبنی کرکے خبر نفی دی اور کسی قرینہ محسوسہ پر مثلا اعتماد حکایت و خبر کا نکیا تو اسصورتمین ترجیح اثبات
کو دیجائیگی مانند تعارض جرح و تعدیل کے کہ جرح کو ترجیح دیجائیگی اسلئی کہ خبر تعدیل کی مبنی ہی اوپر اصل
حال مسلمان کے کہ وہ عدالت ہی اور خبر جرح کی مثبت ہی امر عارض زاید کی جیسی خبر حریت مغیث زوج بریرہ
کی وقت آزاد ہونے بریرہ کے مثبت ہی اور خبر عبدیت کی نافی ہی اور مبنی ہی اوپر اصل حال زوج بریرہ کے کہ اصل

مین وہ عبد تھی اب خبر اثبات حریتہ کی مشتمل ہے اوپر امر زائد کے اور خبر نفی کی معتمد ہے اوپر اصل حال کے کہ اصل مین عبدیت اونکی مسلم ہے پس خبر اثبات حریتہ کو ترجیح دینگے اور اگر خبر نفی کی مبنی ہوا اوپر کسی دلیل کے اور قرینہ ظاہرہ کے تو اثبات سے معارضہ کرینگے اور ترجیح کے لئے وجہ تلاش کیجائیگی جیسی خبر نکاح ام المومنین میمونہ رضی اللہ تعالی عنہا کے بعض کہتے ہین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالتِ احرام مین اونسی نکاح کیا اور بعض کہتے ہین کہ پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مُحرِم تھے اور بعد اوسکی حلال ہوئی اور نکاح حالت حلال ہونے مین کیا اب یہانپر خبر حلال ہونے کی وقت نکاح کے بعد احرام کے کہ فریقین کے نزدیک مسلم ہے مثبت ہے امر زاید عارضی کے اور خبر احرام کی وقت نکاح کے نافی ہے حل جدید کی جو عارض ہوتی بعد احرام مسلّم فریقین کی معتمد ہے دلیل پر سو اسطیکہ احرام کے خبر دینی والے نے ہیئت مخصوصہ مُحرِم کو دیکھکر خبر احرام دی ہے ورنہ بغیر ہیئت احرام کی کوئی محرم کیونکر کہہ سکیگا اب یہہ نفی اسجگہہ معارض اثبات ہوئی اور ترجیح کے لئے قوت رواۃ وغیرہ کی طرف احتیاج پڑی بعد اِس تمہید کے اصل مدعا مین غور کرو کہ خبر نفی سماع امام کی صحابہ سے مبنی ہے اوپر عدم اصلی کے کہ ہر انسان مین باعتبار اصل کے سماع روایت کسی سے نہین ہوا کرتا اور سوا اس اصلی ہونے عدم کے اور کوئی دلیل اور قرینہ محسوسہ جیسی ہیئت محرم کی بیچ خبر نکاح میمونہ رضی اللہ تعالی عنہا کے حالت احرام مین قرینہ محسوسہ پڑی تھی موجود نہین ہے اور خبر اثباتِ سماع مثبت ہے امر زاید کی کہ وہ سماع ہے پس لا محالہ اسجگہہ خبر اثبات سماع کو خبر نفے پر ترجیح دیجائیگی اور یہی معنی ہین کلام قاضی القضاۃ ابی المؤید محمد ابن محمود خوارزمی کے کہ بیچ مسند امام کے فرماتے ہین فاما انسُ بنُ مالکٍ رضی اللہ تعالی عنہ اختلفوا فی وَفاتِہٖ فقیل سَنَۃ احدے وتسعینَ وقیلَ سَنَۃ اثنینِ وتسعینَ وقیل ثلاثٍ وتسعینَ فیکونُ عُمُرُ ابی حنیفۃَ یومَ ماتَ اکثرَ من عشرِ سنینَ بالاتفاقِ وعندَ البعضِ ثلاثینَ فایُّ مانعٍ من روایتہٖ عنہ انتہی یعنی عمر امام کی وقت وفات انس رضی اللہ تعالی عنہ کی باتفاق رواۃ کے دس برس سی زیادہ تہی اور بعض کے نزدیک تیس برس کی تھی پس کونسا مانع ہے بیچ روایت کرنے امام کے انس سے کہ اوس مانع کے سبب سے خبر سماع امام کو مرجوح اور متروک کیا جاوے اور کونسا قرینہ اور دلیل ہے اوپر نفی سماع کے کہ بجہت اعتماد اس نفی کے اوپر اوس قرینہ کے معارض اثبات قرار دیا جاوے پس بالضرور خبر سماع امام باعث اشتمال اوسکی کی اوپر امر جدید زاید کے راجح اور مقبول اور خبر نفی سماع کی بسبب عدم اعتماد کے اوپر کسی دلیل کے غیر صالح واسطے معارضۂ اثبات کے اور مرجوح ہوئی اور یہی مقصود ہی کلام علامہ طاش کبری کا جسکو علامہ محمد امین نے نقل فرمایا اور وہ یہہ ہے والمثبت مقدمٌ

على الثاني یعنے مثبت خاص اس محل مین مثبتِ امر زائد ہی اور نافی خاص یہان پر معتمد اور مبنی کسی دلیل اور قرینہ محسوسہ پر نہین پس نافی کو اسجگہہ صلوح معارضہ مثبت نہین ہی اور لامحالہ خبر اثبات مرجح اور مقبول اور خبر نفی مرجوح اور کالمنتفی ہوئی اور اس تحقیق سی کہلگئی غلطی اس کلام مولف معیار کی وما قال محمد امین بعد و قال بعض الفضلاء وقد اطال العلامة طاش کبری زادہ فی سرد النقول الصحیحة فی اثبات سماعه منه والمثبت مقدم على النافي فبحث من شانه ان لم تحمل على انه نقله لا على وجه التعويل عليه وان المثبت انما يكون مقدما على النافي اذا كان النافي نافيا بالاصل واما اذا كان مما يعرف بالدليل فله صلوح المعارضة للمثبت انتهى یعنے یہہ جو علامہ محمد امین نے نقل کیا کلام بعض فضلا سی نقلاً عن العلامہ طاش کبری اگر یہہ حکایت صرفہ نہو بلکہ لطور اعتماد و قبول کے نقل کیا ہو تو عجیب ہے حال علامہ محمد امین سی اسواسطی کہ تقدیم مثبت کی على النافی ہر جگہہ نہین ہوتی بلکہ جس جگہہ نفی معتمد ہو اوپر کسی دلیل کے تو وہان معارض اثبات ہو جاتی ہی بعد اسکی بوجوہ ترجیح کبھی نافی کو اور کبھی مثبت کو ترجیح دیجاتی ہی اور وجہ غلطی کی یہہ ہے کہ الف ولام جو مذکور ہی قول علامہ طاش کبری مین اور داخل ہی اوپر مثبت کی وہ واسطی عہد خارجی کے ہی اور اُس سی اشارہ ہی طرف مثبت خاص کی کہ وہ سماع ہے امام کا انس رضی سی اور اسیطرح نافی سی مراد نافی خاص ہی کہ وہ نافی سماع ہی اور بیشتر مذکور ہوا ان دونو نکا صحیح ہی عہد خارجی ہونے لام کا اور سیاق وسباق کلام اور مہملہ ذکر کرنا قضیہ کا کہ وہ ملازم ہی جزئیہ کا موید ہی اس مدعا کا اور چونکہ مثبت اصطلاح اہل اصول مین کہتی ہین اُس خبر کو جو کہ دلالت کری اوپر تحقق امر زائد کے کما قال فی نور الانوار والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا زائدا لم يكن ثابتا فيما مضى وبالنافي ما ينفي الامر الزائد ويبقيه على الاصل انتهى وهكذا في التلويح وغیرہ پس مثبت اور نافی نام ہو گئی دو شی کے اور معنی اصلی اسم فاعل کے کہ ذات من له الاثبات اور ذات من له النفی مطلقاً تہی اوسمین ملحوظ نہی تو اسواسطی یہہ نہی لام داخلہ کو اوپر اوسکی لام عہد کہا اور بمعنی الذی کے نلیا اور بالفرض اگر مثبت و نافی کو بمعنی اصلی اسم فاعل کے مان لین اور لام داخلہ کو اوپر اوسکی بمعنی الذی کے کہین تو بھی بقرینۂ سیاق وسباق مراد موصول سی وہی سماع اور نفی سماع جسکی طرف اشارہ لام عہد سی کیا تہا لین گے اور مخالفت مقصود لازم نآئیگی فافہم آپ غور کرو کہ منشاء تعجب مؤلف معیار کا سوا اسکی کہ قواعد ضروریہ صرف ونحو و معقول سی مناسبت نہین رکہتی کیا کہا جاوی ورنہ قضیہ مہملہ کو جو مادل ہوتا ہے ساتھ جزئیہ کے کلیہ سی اور لام عہد کو لام استغراق سی علنحدہ کرتے اور قرائن سیاق وسباق عبارت ملاحظہ کرتے اور زمین کو آسمان نکہتی

وما قال بعض ... بعد وقال بعض الفضلاء وقد اطال العلامة ... النقول الصحيحة في اثبات سماعه منه والمثبت مقدم على النافي فبحث من شانه ان لم يحمل على انه نقله لا على وجه التعويل عليه وان المثبت انما يكون مقدما على النافي اذا كان النافي نافيا بالاصل واما اذا كان مما يعرف بالدليل فله صلوح المعارضة للمثبت كما في ...

النفی بالاصل فیتقدم الاثبات لتقدیم الجرح على التعدیل لکونہ زیادة علم ... عیدیة کانت معلومة فالاخبار بہا بالاصل وان کان مما عرف بدلیلہ تعارضا وطلب الترجیح کما ہو ... نزدیک ... نفی ... الا تحقق انتہی وہکذا فی ... کشف الاصول

اور یہہ کلام مؤلف کا فاقول متفرعًا علے ہذا الاصل ان نفی سماع الامام عن انس لیس کحریۃ زوج بریرۃ لان عبدیتہ
کانت ثابتۃ مستمرۃ من حین الی آن الاعتاق ولیس کذلک سماع للامام عن انس بان یکون ثابتا مستمرا من
یوم ولادتہ الی وفات انس ولم ینقل بہ احد من الجہلاء فکیف العلماء انتہی ثمرہ ہی اسی بعلمی کا اور دال
ہے اوپر کمال قلت فہم اور تدبر کے اسواسطی کہ یہہ کسنی دعوی کیا تہا کہ نفی سماع امام خبر مثبت ہی اور مثل حریت
زوج بریرہ کی ہی اور کلام سابق سی یہہ کب مستفاد ہوا تہا کہ مولف معیار اوسکی درپے دفع ہوئی اب ہمنی موافق
قول مؤلف کے یہہ تسلیم کیا کہ خبر نفی سماع مثل خبر حریت زوج بریرہ کے نہین ہی لیکن مثل خبر عبدیت زوج بریرہ
کے ہی اسواسطی کہ عبدیت زوج بریرہ کی ثابت مستمر تہی ایک زمانہ معین سی وقت اعتاق تک جیساکہ مؤلف
نے اسکو مان لیا ہی اسیطرح نفی سماع امام کی ثابت مستمر تہی وقت ولادت سی حین سماع تک اور خبر سماع امام
کی خبر مثبت ہی کہ دال ہی اوپر تحقق امر عارض لاحق کے کہ وہ سماع ہی اور مقابلہ مین اسکی خبر نفی سماع کی کسی دلیل
اور قرینہ ظاہرہ پر معتمد نہین ہی کما مر پس معارض خبر سماع نہین ہوسکتی جیسی خبر عبدیت زوج بریرہ کی معارض
خبر حریت نہین ہوسکتی قال فی التوضیح ونحو اعتقت بریرۃ وزوجہا حر مثبت واعتقت وزوجہا عبد نافی
وہذا النفی مما یعرف بظاہر الحال فالمثبت اولی انتہی اور یہہ جو مولف نے کہا بل ہو کالاحرام فی تزویج میمونۃ
فکما ان الاحرام نفی للحل اللاحق کذالک نفی سماعہ منہ نفی للسماع اللاحق الحادث فیصلح لمعارضۃ المثبت انتہی
کلام غیر مفید ہے اسواسطیکہ خبر نفی سماع کو اگر مثل خبر احرام کے بیچ نفس نافی ہونیکے کہا ہی تو مسلم ہی لیکن اس
سی مدعای مؤلف حاصل نہین ہوتی کہ خبر احرام اور خبر نفی سماع اگرچہ نفس نفی مین متماثل ہین مگر یہہ فرق ہی کہ
خبر احرام دلیل پر معتمد ہی کہ وہ ہیئت محرم ہی پس صلوح معارضہ مثبت رکہتی ہی اور خبر نفی سماع کی کسی دلیل اور
قرینہ پر معتمد نہین پس بالضرور لیاقت معارضہ مثبت نہین رکہتی اور اگر مؤلف نے خبر نفی سماع کو مثل خبر احرام
کے بیچ نفی کے اور معتمد ہونیکے اوپر قرینہ کے قرار دیا ہی تو غیر مسلم بلکہ سراسر غلط ہی اسلئی کہ ہیئت محرم دلیل اور
قرینہ خبر احرام کا ہوتا ہے اور مخبر احرام بغیر معائنہ ہیئت احرام خبر احرام نہین دیسکتا اور
عدم سماع کی لئی کوئی قرینہ اور دلیل نہین ہی پس یہہ تفریع مؤلف کی فکما ان الاحرام نفی للحل اللاحق کذلک نفی
سماعہ نفی للسماع اللاحق الحادث بر تقدیر اول صحیح ہی لیکن اسپر یہہ جو متفرع کیا فیصلح لمعارضۃ المثبت صرف
ہی اسلئی کہ جب نفی سماع معتمد علی الدلیل نہوئی تو معارضہ مثبت کیونکر کرسکیگی پہر بلا تامل ترجیح خبر اثبات سماع کو
ہوگی اور یہہ جو مؤلف نی اپنی کلام فاسد پر مبنی کیا ہی ثم الترجیح عندنا فیما نحن فیہ للنافی لان مدار السماع

عن انس علی الاحادیث المتعلقۃ الموضوعۃ انتہی بنا ی فاسد علی الفاسد ہی اسواسطی کہ ترجیح کے لئی ثبوت رواۃ وغیرہ جب دیکہی جاتی ہی کہ اولا نفی معارض اثبات ہو اور ماںحن فیہ مین نفی کو صلوم معارضہ اثبات کہان ہو دوسری یہہ کہ دعوی موضوعیت احادیث مرویہ امام کا انس رضی سی صحیح نہین اسلئی کہ غیر موضوع ہونا حدیث طلب العلم فریضۃ الخ کا مشرحا معرض بیانمین آچکا اور عدم تدبر اور تحریف مولف جلوہ عیان پا چکا پس دعوی موضوعیت اوسکی کا کیونکر قابل التفات ہو اور باقی دو حدیثین جو رہین اونکی موضوعیت کی اثبات مین مؤلف نی قول علامہ محمد امین النقل کیا ہی جسکا حال مفصلا سامعین منصفین کے گوش زد ہوا اب اِس کلام سی موضوعیت کسطرح ثابت ہوگی ثالثا یہہ کہ احادیث ثلثہ مذکورہ کو مدار سماع امام کہنا بمعنی ہی اسواسطی کہ اگر مدار سماع اسپر ہوتا تو جو شخص احادیث ثلثہ دیکہتا اُس احادیث سی سماع امام کی خبر دیتا اور یہہ امر صریح البطلان ہے مسموع کو کیا علاقہ کہ امارت سماع خاص کسی صحابی مخصوص سے پڑی اور علی التسلیم یہہ احادیث باسناد امام موضوع نہین اور اسناد مغایر سی موضوع نا منفر نہین بالجملہ ماںحن فیہ مین خبر اثبات نی ساتہہ براہین قطعیہ کے ترجیح پائی اور خبر نفی سماع لایق التفات نہوئی اور اغلاط معترضین کی اوپر ناظرین منصفین کے واضح ہوئین اور وعدہ ہمارا ایفا کو پہنچا اور یہی ممکن ہی کہ مثبت اور نافی سی یہانپر مثبت اور نافی لغوی مراد لیا جاوے نہ مصطلح اہل اصول فقہ کا اور علماء حدیث کہ جنکو اصطلاحات اہل اصول فقہ سی کچھہ بحث نہین تصریح کرتے ہین کہ خبر اثبات خبر نفی پر مقدم ہی مطلقا قال الکرمانی فی شرح صحیح البخاری فی باب التراویح وروایۃ المثبت مقدم علی النافی انتہی وقال الطیبی شارح المشکوۃ اذا تعارض النفی والاثبات فالاثبات اولی نقلہ العلی فی المرقاۃ تحت حدیث عائشہ رض ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صائما فی العشر الاول من ذی الحجۃ انتہی وقال العلامۃ محمد الشامی فی سبل الہدی المعروف بالسیرۃ الشامیۃ روی الامام احمد والترمذی عنہ لما قیل لہ ربط البراق قال اخاف ان یفرتہ وقد سخرہ عالم الغیب والشہادۃ وقال البیہقی والمثبت مقدم علی النافی یعنی من اثبت ربط البراق فی بیت المقدس معہ زیادۃ علم علی من نفی فہو اولی بالقبول انتہی وہکذا فی شرح نخبۃ الفکر وغیرہ واللہ سبحانہ الموفق وہو یحق الحق ویہدی السبیل **قولہ** ہرچند کہ بعد منع کرنے ملاقات امام کے الخ **اقول** جسوقت تابعی ہونا امام کا ساتہہ روایت خطیب کے جو مذکور ہی تہذیب الاسماء مین اور ردت امام یافعی کی جو منقول اور مقبول ہی خود مؤلف معیار کی اور ساتھہ ردت امام جلال الدین سیوطی کے جو منقول ہوئی تبییض الصحیفہ سی اور ساتہہ کلام علامہ ابن حجر عسقلانی کی اور ساتہہ بیان امام ذہبی کے اور سوا انکی ثابت ہوا اب اگر یہہ نقل خاص تہذیب الاسماء اور امام یافعی کی کہ جسپر مؤلف معیار کو بہت شغف ہی تصحیح بنا دی تو کچھہ نقصان ثبوت تابعیۃ امام مین کہ اصل مدعا ی

صاحب تنویر الحق ہی لازم نہین آتا دوسرے یہہ کہ مؤلف معیار نے دعوی غلطی کیا مگر اوسپر کوئی برہان مفید مدعا
قائم نہین کی بلکہ یہہ کہدیا جو چاہی تہذیب الاسما مین دیکھہ لے اور تہوڑی سی عبارت یافعی کی غیر مخالف اصل
نقل سے نقل کردی ان دونو امرون سی اثبات غلطی نہوا اسواسطی کہ جب کوئی تمام تہذیب الاسما دیکھیگا اور آئینہ
یہہ نقل بناویگا تو یہہ امر ثابت ہوگا واذلیس فلیس اور تہوڑی سی عبارت مذکورہ یافعی سی یہہ کب ثابت ہوتا ھے
کہ نقل صاحب تنویر الحق یافعی مین نہین ہی تیسری یہہ کہ یہہ کلام مولف معیار کا کہ نقل کرنا صاحب تنویر کا
تہذیب الاسما اور تاریخ یافعی سی غلط ہی اور اس دعوی پر برہان مزعوم خود قائم کرنا نزدیک ارباب بحث کی
ناقل پر وارد نہین ہوسکتا اسواسطی کہ اقسام اعتراض نزدیک ارباب بحث کی تین ہین ایک منع دوسرا النقض تیسرا معارضہ
اور ناقل پر انمین سی ایک بھی وارد نہین ہوسکتا قال فی الرشیدیۃ ولیستبان مما ذکرنا عدم توجہ المنع حقیقۃ علی النقل
والدعوی کالنقض والمعارضۃ ای کما انہ لا یتوجہ النقض والمعارضۃ لعدم الدلیل المذکور للاثبات انتہی اور اگر کہا
جاوی کہ نقل ناقل متضمن ہی دعوی صحت نقل کو اور التزام صحت کو تو باعتبار تضمن دعوی صحت اور التزام کے اثبات غلطی
بطور معارضہ کی گئی تو ہم کہینگے کہ معارضہ عبارت ہی اقامۃ الدلیل علی خلاف ما اقام علیہ الخصم سی یعنی جبتک
خصم نے اقامت دلیل نہین کی معارضہ متوجہ نہین ہوسکتا اور تضمن دعوی صحت والتزام علی تقدیر التسلیم نہی
مستلزم صحت ورود معارضہ نہین چہ جائیکہ دعوی تضمن غیر مسلم اور برہان مزعوم نے سرانجام اور ناتمام ہو لیس
سوا طلب تصحیح نقل کے ایراد مولف کا نزدیک ارباب مناظرہ کے قابل التفات نہین اور یہہ جو دعوی محال
ہونے ملاقات امام کا جابر بن عبد اللہ اور عبد اللہ بن انیس سی مؤلف معیار نے کیا اور اوسکی اثبات مین قول
علامہ شامی رد المحتار سی اور کلام نووی تہذیب الاسما سی نقل کیا اسکا حال یہہ ھے کہ مؤلف نے سارا کلام علامہ
شامی کا نقل نہین کیا اور وہ بات جس سی خیال محالیت محال ہوتا ہی اثنای نقل مین چھوڑ دی اب پورا کلام شامی
سنو واعترض بانہ مات سنۃ ٧٩ قبل ولادۃ الامام بسبعۃ ومن ثم قالوا فی الحدیث المروی عن ابی حنیفۃ عن جابر رض
انہ صلی اللہ علیہ وسلم امر من لم یرزق ولدا بکثرۃ الاستغفار والصدقۃ ففعل فولد لہ تسعۃ ذکور انہ حدیث موضوع
انتہی ابن حجر لکن نقل الطحطاوی عن شرح الخوارزمی علی مسند الامام ان الامام قال فی سائر الاحادیث سمعت
وفی روایتہ عن جابر ما قال سمعت وانما قال عن جابر کما ہو عادۃ التابعین فی ارسال الاحادیث ویمکن ان یقال
انہ یتمشی علی القول بولادۃ الامام سنۃ سبعین انتہی اقول والحدیث المذکور ان کان موجودا فی مسند الامام فغایتہ
ما فیہ انہ مرسل واما الحکم علیہ بالوضع فلا وجہ لہ لان الامام حجۃ ثبت لا یقنع ولا یروی عن وضاع انتہی یعنی

ملاقات اور روایت کرنا امام کا جابر سے مروی ہی مگر دوسرا اعتراض کیا گیا ہی کہ وفات جابر کی ۹ شہ مین ھے
اور ولادت امام کی ۸ شہ مین پس ملاقات و روایت کیونکر ہو گی اسلیئے حدیث مروی امام کو جابر سے موضوع
کہا ہے یہانتک کلام ابن حجر کا تھا اب علامہ شامی نقلا عن الطحطاوی فرماتے ہین کہ ہمنے تسلیم کیا کہ امام
ایک برس بعد جابر رضی اللہ تعالی عنہ کی وفات سے پیدا ہوئے لیکن روایت کرنا امام کا حدیث مذکور کو بالفاظ
ارسال ہی نہ بصیغہ اتصال جیسا کہ مسند خوارزمی مین لکھا ہی اور حدیث مرسل مین ملاقات راوی کی مروی عنہ
سے ضروری نہین ہوتی ورنہ ارسال کیونکر متحقق ہو اور دوسری توجیہ یہہ ہے کہ ہم کہتے ہین کہ ملاقات امام کی
جابر رضی اللہ تعالی عنہ سے مطلقا محال بھی نہین اسواسطے کہ ولادت امام مین روایات مختلف ہین بعض نے
سنہ مین نقل کی ہے اور بعض نے ۸ شہ مین لیے غیر ذلک تو یہہ ممکن ہی کہ قول ملاقات امام جابر رضی اللہ تعالی
عنہ سے مبنی ہو اوپر روایت سن ستر کے یہانتک کلام طحطاوی ہو چکا اب علامہ محمد امین توجیہ اول کا تقویہ فرماتے
ہین باینطور کہ اگر حدیث مذکور مسند امام مین موجود ہی تو غایت الامر یہہ ہے کہ مرسل ہو گی اور اسکو موضوع کہنے
کی کوئی وجہ نہین ہو سکتی اسلیئے کہ امام حجۃ اور ثبت ہین نہ تو وضع حدیث کرتے تھے اور نہ وضع کرنیوالون سے
روایت کرتے تھے انتہی اور یہہ کہنا کہ سن ستر کی روایت حتما غلط ہی اور روایت سن اسی کی قطعا صحیح ہی
قول ہے بلا دلیل اسواسطے کہ اگرچہ مختار جمہور بھی ھی کہ ولادت امام ۸ شہ مین ہی لیکن اختیار جمہور سے
مرجوحیت روایت ستر کی مسلم ہے نہ غلطی حتمی جبتک کوئی برہان قاطع غلطی پر قائم ہو اور مؤلف نے
سوا اختیار جمہور کے کوئی برہان غلطی پر نہ قائم کی پس قول بلا دلیل قابل التفات نہین ہی اور یہہ جو کہا ھی کہ اگر
مسلک تحقیق سے کچھ علاقہ نہو تو خصم کو بھی گنجایش ہے کہ روایت سن اٹھہتر کی وفات جابر مین اختیار کرے
انتہی بقاعدہ محض اور دابحث سے خارج ہی اسلیئے کہ مولف تنویر نے نقل ملاقات امام جابر رضی اللہ تعالی
عنہ سے منسوب طرف تاریخ یافعی اور تہذیب الاسماء کی اور اسکی ابطال مین مولف معیار نے دعوی محال ہونے
ملاقات کا کیا اور برہان محالیت یون قائم کی کہ وفات جابر سن اناسی مین ہی اور ولادت امام سن اسی مین ہے
پس ملاقات امام جابر رضی اللہ تعالی عنہ سے محال ہی اوسکی جواب مین مجیب نے اس مقدمہ پر کہ ولادت امام سن
اسی مین ہی منع کی اور کہا کہ ہم اسکو نہین تسلیم کرتے بلکہ ہمنے قول ولادت امام کا سن ستر مین اختیار کیا
اب جواب اس منع کا ساتھہ جواز اختیار روایت اٹھہتر کے مقابلۃ المنع بالمنع ہی وہو باطل عند
اہل التحقیق کما لایخفی علی الماہرین دوسرے یہہ کہ قاعدہ مقررہ اہل اصول و فقہ اور معقول محققین یہہ ہے کہ

جبتک عاقل کے کلام کو تصحیح کر سکین کسیطور پر ہو تو درپے تغلیط نہون اور تابمقدور محامل صحت تلاش کرین قال فی الہدایۃ ومن باع احد عشر درہما بعشرۃ دراہم ودینار جاز البیع ویکون العشرۃ بمثلہا والدینار بدرہم لان شرط البیع فی الدراہم التماثل علی ما روینا فالظاہر انہ اراد بہ ذلک فبقی الدرہم بالدینار وہما جنسان ولا یعتبر التساوی فیہما انتہی یعنی جس نے گیارہ درہم بدلے دس درہم اور ایک دینار کے بیچے تو باآنکہ اسمین احتمالات عدم جواز کے بہت ہین مثلا تین درہم مقابلہ دینار مین اور آٹھ درہم مقابلہ دس درہم مین ڈالیجاوین تو بجہت لزوم ربو کے مقابلہ اٹھ درہم اور دس درہم مین بیع ناجائز ہو گی اور سوا اسکی بہت ہین لیکن واسطے تصحیح تصرف اور اصلاح کلام عاقل کے کہ تابمقدور مراعات اسکی ضروری ہی اس احتمالات عدم جواز کیطرف التفات نکیا بلکہ فقط احتمال مقابلہ درہم کو ساتھہ دینار کے اور مقابلہ دس درہم کو ساتھہ دس درہم کے کہ اسصورتمین بیع جائز ہے لیلیا تاکہ کلام عاقل محمول علے الصلاح ہو وعلی ہذا القیاس بیع دو درہم اور ایک دینار کے بدلے دو دینار اور ایک درہم مین حملا علی الصلاح ایک جنس کو مقابلہ دوسری جنس مین قرار دینگی اور احتمالات عدم صحت کیطرف التفات نکرینگے پس مولف معیار جو خلاف ضابطۂ عقل وعقلا ہمہ تن مصروف تخطیہ اور تغلیط ہی احتمال تغلیط نکالا کری در صورت موجود ہونے محمل صحت کی احتمال زعمی اوسکا قابل اصغا فحول اور لایق التفات عقول نہین اور جب بتحقیق علامہ شامی اور طحطاوی وغیرہ سے ظاہر ہو چکا کہ حکم ساتھہ وضع حدیث مذکور کے باحتمال عدم ملاقات امام کے جابر رضی اللہ تعالی عنہ سے باآنکہ حدیث مذکور بالفاظ ارسال مروی ہی نہ بصیغہ اتصال جیسے اوس بلا وجہ ہے پس قول کرنا وضع حدیث کا اور طعنہ اوپر مسند خوارزمی کے ساتھہ نقل موضوعات کے بنای فاسد علی الفاسد ہی اور برتقدیر تسلیم اس امر کے کہ مسند خوارزمی امام صاحب نے خود نہین جمع کی جیسا کہ مفاد ہی کلام صاحب بستان المحدثین کا موضوع ہونا حدیث مذکور کا کیونکر ثابت ہو گا کیا امام صاحب اپنی مسند کو اگر خود جمع نکرین اور کوئی اور ثقہ اونکی مرویات کو جمع کرلے تو مرویات اونکی بجہت جمع کرنے غیر امام کے موضوع ہو جاینگی نعوذ باللہ من ہذہ الہفوات نزدیک اہل عقل کے یہہ ہی کہ جبتک کوئی برہان براہین معتبرۂ وضع حدیث سی قایم نہو گی ہرگز موضوع کہنا حدیث کا صحیح نہین اور متنازع فیہ مین کوئی قرینہ وضع کا موجود نہین کما قال العلامۃ الشامی وغیرہ پس موضوع کہنا بلا وجہ ہی اور ہرگاہ ولادت امام مین موجہ نے روایت سن ستر اختیار کی اب اگر تردد عبدالرحمن دال ہی وفات عبداللہ بن انیس پر سن چوہتر مین اختیار کیجاوی تو مثل سابق کے محالیت ثابت نہو گی اور یہہ ممکن ہی کہ چار برس کا لڑکا ممیز اور فاہم خطاب ہوا اور حدیث یاد کرلی اور ایام بلوغ مین پونہچا دی اور یہہ سماع صحیح ہی

کما مرّ عن جامع الاصول وغیرہ اور بھی تاویل مذکور علامہ شامی بن سکتی ہی اور رد مذکور اوسپر وارد نہین تفصیل اسکی یہہ ہے کہ صاحب شامی فرماتے ہین اخرج بعضہم بسندہ الی الامام انّہ قال وُلدتُ سنۃ ثمانین وقدم عبد اللہ بن أنیس صاحب رسول اللہ علیہ وسلم الکوفۃ سنۃ اربع وتسعین ورأیتُہ وسمعتُ منہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حُبُّک الشیَٔ یُعمِی ویُصِمّ واعترض بانّ فی سندہ مجہولَین وبان ابن انیس مات ۵۴ سنۃ واجیب بانّ ہذا الاسم لخمسۃٍ من الصحابۃ فلعلّ المرادَ غیرُ الجہنی ورُدّ بانّ غیرہ لم یدخل الکوفۃ انتہی یعنے بعض اہل حدیث نے روات کے ساتھہ سند اپنی کی امام تک یہہ بات کہ فرمایا امام نے کہ مین پیدا ہوا سن اسّی مین اور عبد اللہ ابن انیس آئے کوفی مین سن چورانوی مین اور مین نے اونکو دیکھا اور اونسے حدیث مذکور سُنی اسپر کسی نے اعتراض کیا کہ اس حدیث کی سند مین دو راوی مجہول ہین اور یہہ بھی اعتراض کیا کہ عبد اللہ بن انیس نے ۵۶ سنہ مین وفات پائی اوسکی جواب مین کہا گیا کہ عبد اللہ بن انیس پانچ صحابہ کا نام ہی شاید یہہ عبد اللہ جنکی ملاقات امام نے ذکر کی غیر ہون عبد اللہ جہنی کی اسپر کسی نے رد کیا کہ سوا عبد اللہ جہنی کے اور کوئی عبد اللہ کوفہ کو نہین گئی اب اسجگہہ غور کرنا چاہئی کہ پہلا اعتراض جو ساتھہ مجہول ہونے دو راویون کے واقع ہوا جواب اوسکا یہہ ہی کہ بر تقدیر تسلیم جہالت کے ہم کہتے ہین کہ اس سے وضع حدیث اور غلطی حتمی روایت کی ثابت نہین ہوتی اسلئی کہ حکم جہالت اور ستر حال راوی کا یہہ ہی کہ حدیث مین اوسکی توقف کیا جائیگا کما قال فی شرح نخبۃ الفکر والتحقیقُ انّ روایۃَ المستورِ ونحوہ مما فیہ الاحتمالُ لا یُطلق القولُ بردّہا ولا بقبولہا بل یُقال فیہ ہی موقوفۃٌ الی استبانۃِ حالہ کما جزم بہ امامُ الحرمین ونحوہ قولُ ابنِ الصلاح فیمن جُرح بجرحٍ غیرِ مفسَّرٍ انتہی پس حکم کرنا ساتھہ وضع حدیث کی فقط جہالت راوی کے سبب سے سراسر جہالت ہی بلکہ حکم حدیث مروی کا ساتھہ اسناد مذکور کے توقف ہی جب یہہ حدیث ساتھہ روایت ثقات معروفین کے مروی ہوگی تو مرتبہ حسن کو پہنچیگی اور احتجاج مین مانند صحیح کے ہوجائیگی قال فی شرح نخبۃ الفکر وانْ قامتْ قرینۃٌ ترجّح جانبَ قبولِ ما یُتوقّف فیہ کحدیثِ المستور الذی رجّحہ کثرۃُ الطرقِ فہو الحسنُ ایضًا انتہی وقال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح فی بیانِ الحسن قال الشیخ وہو قسمانِ احدہما ما لا یخلو اسنادہ عن مستورٍ ولم یتحقّق اہلیّتہ ولیس مغفّلًا کثیرَ الخطاءِ ولا ظاہرِ سببٍ مفسّقٍ ویکونُ متنُ الحدیثِ معروفًا بروایۃِ مثلہ او نحوہ من وجہٍ آخرَ انتہی اور حدیث مذکور مین یہی حال ہی کہ اسکو امام جلال الدین سیوطی نے جمع الجوامع مین ابو الدرداء اور معاویہ رضی اللہ تعالی عنہما سے نقل کیا ہی اور مختصر مقاصد حسنہ مین شیخ عبد الباسط زرقانی فرماتے ہین حُبُّک الشیَٔ یُعمِی ویُصِمّ حسنٌ انتہی اور اسرار المرفوعہ فی الاخبار الموضوعہ مین ملا علی

قاری فرماتے ہین حُبّک الشئَ تُعمِی وتُصِم رواہ ابو داود وقد بالغ الصنعانی فیہ وحکم علیہ بالوضع قال السخاوی ویکفینا سکوت ابی داود علیہ فلیس بموضوع ولاشدید الضعف فہو حسن انتہی اور دوسرا اعتراض باوجود مدفوع ہونیکے ساتھہ تاویل مذکور کے خود علامہ محمد امین نے جواب اُسکا نقل کیا کہ شاید یہہ عبد اللہ ابن انیس اورہون سوا جہنی کے اور یہہ جو رد نقل کیا ہے کہ سوا عبد اللہ جہنی کے اور کوئی عبد اللہ کوفے کو نہین گئی اس تاویل پروارد نہین ہوسکتی کہ یہہ دعوی بلا دلیل ہے کہ جسکو تفصیل احوال اور تقلیبات پانچون عبد اللہ بن انیس کی معلوم ہوگی وہ یہہ حکم کرسکتا ہے اور ایسا علم تفصیلی سوا علام الغیوب کے اور کو نہین پس حکم قطعی عدم دخول کوفہ کا سوا عبد اللہ جہنی کے بلا حجت قاطعہ قابل التفات نہین چاہیئے کہ جبتک برہان امتناع نہ قایم ہو کلام عاقل کے لئی محامل صحت تلاش کرین اور بلا برہان درپے تغلیط وتخطیہ کمر باندہنا اور محامل امکان وصحت کو چہوڑ دینا شعبہ سفاہت کا ہی اور خود کلام منقول امام سے کہ فرماتے ہین مین سن اسی مین پیدا ہوا اور سن چورانوی مین عبد اللہ بن انیس سے ملاقات کی یہہ امر واضح ہی کہ عبد اللہ ابن انیس غیر ہین جہنی کے آب دیکہو یہہ کہنا کہ جابر بن عبد اللہ اور عبد اللہ بن انیس بالاتفاق قبل تولد امام سے وفات پاچکی تہے کیونکر لایق استماع ہو اور عایشہ بنت عجرد کے صحابیت مین اقوال مختلف ہین مسند خوارزمی وغیرہ مین اونکی صحابیت اختیار کی ہے اور امام ذہبی اور عسقلانی اونکی صحابیت مین کلام رکہتے ہین کما صرح بقولہما فی رد المحتار پس بالفرض اگر یہہ قول ابن حجر اور ذہبی کو تسلیم کرین تو تابعیت امام مین کیا نقصان ہے اسواسطی کہ تابعیت امام ملاقات بنت عجرد پر موقوف نہ تھی کہ بجہت انتفاء صحابیت اونکی کے منتفی ہوجاتی چنانچہ تفصیل اسکی پہلے معلوم ہوچکی اور بجہت رد حدیث صحابیت عایشہ بنت عجرد پر موقوف اور مبتنے نہین ہی کہ بغیر صحابیت کے حدیث مردود ہوجاے ہزارہا حدیث تابعین اور ثقات مشایخ زمن دہر سے مروی ہین اور مردود نہین اور اسکی بجہت انتفاء صحابیت کی لازم نہین کما لایخفی علے الماہرین نفی صحابیت بنت عجرد پر مبنی کرکے حدیث مرویہ امام کو اون سے مردود کہہ دینا سراسر ناانصافی ہی **قولہ** اور واثلہ ابن الاسقع کی ملاقات عقلاً محال نہین تو عادۃً تو محال ہی اور منقول نہونا اوسکا کسی امام ائمہ نقل سے کسی مرجح دوسرا ہے الخ **اقول** پہلے منقول ہونا ملاقات اور روایت کرنا امام کا واثلہ ابن الاسقع رضی اللہ تعالی عنہ سے سنو تا بطلان دعوی مولف معیار کہلجاوی بعد اسکی کلام ابطال دعوی محالیت مین کیا جاویگا حافظ المحدثین ابن حجر فرماتے ہین کہ روایت کی امام ابو حنیفہ نے واثلہ سے دو حدیثین پہلے لا تظہر الشماتۃ لاخیک فیعافیہ

فسمعتہ یقول سمعت رسول اللہ صلعم یقول من تفقہ فی دین اللہ کفاہ اللہ ہمہ ورزقہ من حیث لا یحتسب وفی المیزان ہذا کذب فابن جزء مات بمصر ولابی حنیفۃ ست سنین

اللہ و یبتلیک ۔ دوسری دع ما یریبک الی ما لا یریبک کما قال العلامۃ محمد امین فی رد المحتار واثلۃ ہو بالثاء المثلثۃ کما فی القاموس ابن الاسقع بالقاف مات بالشام سنۃ خمس او ثلاث او ست وثمانین سیوطی وروی الامام عنہ حدیثین لا تظہر الشماتۃ لاخیک فیعافیہ اللہ ویبتلیک ودع ما یریبک الی ما لا یریبک والاول رواہ الترمذی من وجہ آخر وحسنہ والثانی جاء من روایۃ جمع من الصحابۃ وصححہ الائمۃ ابن حجر انتہی اور مسند خوارزمی مین بھی روایت ایک حدیث اول کی نقل کی ہی آپ اگرچہ بعد ثبوت ملاقات اور روایت امام کے واثلہ سے ساتھہ نقل علامہ ابن حجر کے دعوی محالیت عادیہ کا لغو اور بیمعنے ہو چکا لیکن چونکہ مؤلف نے اسمین زبان درازی بیقاعدہ بہت کی ہے لہذا اس سے بھی تعرض کیا جاتا ہے پہلے سمجھو کہ روایت وفات واثلہ کی سن تراسی مین جو منقول ہی سعید ابن خالد سے بقول امام نواوی اور باختیار ابن حجر عسقلانی صحیح نہین قال الامام النووی فی تہذیب الاسماء توفی بدمشق سنۃ ست او خمس وثمانین وہو ابن ثمان وتسعین قالہ ابو مسہر وقال سعید بن خالد توفی سنۃ ثلاث وثمانین وہو ابن مائۃ وخمس سنین والصحیح ہو الاول انتہی لیکن مؤلف نے واسطے حصول غرض تائید کلام باطل اپنی کی والصحیح ہو الاول کو نقل نکیا اب بنا بر روایت اتفاقی ابن حجر اور نواوی کی عمر امام کی وقت وفات واثلہ کے پانچ برس کی ہوگی اور بنا بر روایت خاص تہذیب الاسماء کے سن امام کا چھہ برس کا ہوا تو دونو تقدیر پر سماع امام کا واثلہ سے ممکن اور صحیح ہی اور اسمین کوئی برہان امتناع عقلی یا عادی پر قائم نہین ہو سکتی اسواسطے کہ سماع حدیث کے لئے صغر سن منافی نہین ہوتا البتہ سامع ممیز اور فاہم خطاب چاہیئے اور ظاہر ہے کہ اکثر لڑکے پانچ چھہ برس کے اِس سن مین ممیز اور ہوشیار اور فاہم خطاب ہو جاتے ہین خصوصاً امام سا ذکی اور مستعد جیسا کہ منقول ہی حال محمود ابن الربیع وغیرہ مین کما نقلنا سابقاً عن مقدمۃ جامع الاصول فتذکر اور اسیطرح علامہ ابن حجر شرح نخبۃ الفکر مین فرماتے ہین اور وجیہ الدین علوی اوسکی تائید اور توضیح شرح مین کرتے ہین کہ اصح یہہ ہی کہ حفظ روایت کے لئے تمیز کافی ہے اور تعیین عمر ضروری نہین کما قالا ومن المہم معرفۃ سن التحمل ای السماع والاداء اختلف فیہ فقال الجمہور اقلہ خمس سنین والاصح وہو المروی عن احمد بن حنبل وموسی بن ہارون وقال بہ المحققون اعتبار سن التحمل بالتمیز وہو من فہم الخطاب ورد الجواب کان ممیزاً صحیح السماع وان کان دون خمس انتہی پس سماع امام واثلہ سے پانچ برس کی عمر مین کس طرح محال عادی ہوگا اور یہہ کہنا کہ اس تہوڑی عمر مین امام دمشق کو کیونکر گئے یہہ جانا محال عادی ہے بہت نافہمی کی بات ہی اِسلئے کہ ہر عاقل جانتا ہی کہ

چار چار دن کے بچے اپنے والدین اور متکفلین پرورش کی معیت مین سیکڑون منازل جاتے ہین پس
کیا بعید ہی کہ امام صاحب کسیکی معیت مین دمشق کو گئے ہون یا واثلہ رضی اللہ تعالی عنہ کسی ملک کو گئی
ہون اور وہان پر امام صاحب بھی موجود ہون اور سماع حدیث کیا ہو اور عبد اللہ بن الحارث بن جزء
کی ملاقات امام سے سولہوین برس مین جیسا کہ صاحب تنویر الحق نے طحطاوی سے نقل کیا ہی ظاہرا مضمون تقریب
کے خلاف ہی مؤلف تنویر ناقل ہے ملتزم صحت مضمون نقل نہین اعتراض منقولہ شامی اور ابن طاہر او پر
وارد ہے عمدہ مؤلف تنویر الحق کا یہہ نہین کہ اس اعتراض کو دفع کرکے مضمون نقل کو ثابت کری البتہ
مطالبہ اوسکا ساتھ طلب تصحیح نقل کی صحیح ہے لیکن صحت نقل کو مولف معیار تسلیم رکھتا ہی پس مطالبہ
مولف تنویر سے ساتھ اثبات مضمون نقل کے داب بحث سے خارج ہی باآنکہ اس حدیث کو ابن جوزی
نے موضوعات مین نہین ذکر کیا بلکہ واہیات مین ذکر کیا ہی کما نقلہ ابن طاہر فی تذکرتہ اور ہم تقریب
سے نقل کر چکے ہین کہ لفظ واہی سے اشارہ طرف ضعف حدیث کے ہوتا ہی نہ طرف وضع کے پس
حاصل یہہ ہوگا کہ یہہ حدیث منقول امام سے بعض کے نزدیک موضوع اور بعض کے نزدیک ضعیف ہوگی
تو بنا بر قول ضعف والون کے مقبول ہوگی اسواسطے کہ فضایل اعمال اور مناقب مین حدیث ضعیف مقبول
ہو جاتی ہے اور حکم حتمی مردودیت حدیث کا صحیح نہین قال الشیخ عبد الباقی الزرقانی فی مختصر مقاصد الحسنۃ
للسخاوی والضعیف کما یعمل فی الفضایل یعمل بہ فی المناقب انتہی اور قطع نظر ازین ہمہ اگر ہم عدم ملاقات
امام عبد اللہ بن الحارث بن جزء سے تسلیم رکھین تو پہر بھی اصل مدعا مین کہ وہ ثبوت تابعیت امام ہے
کچھہ حرج اور نقصان نہین اسواسطے کہ تابعیت امام طرق کثیرہ سے ثابت ہو چکی ہے اور عنقریب اور بھی بعض
وجوہ اثبات مذکور ہونگے **قولہ** امام صاحب اس آیہ کی مصداق تو جب ہوتی کہ تابعی ہوتے الخ **اقول**
عجب بے انصافی ہی کہ مؤلف معیار کو تابعیت امام سے انکار ہی باآنکہ اقوال مقبولہ اور نقول مسلمہ اوسکی سے
تابعیت امام باوضح طرق ثابت ہی کما مر اور اسواسطے کہ ثبوت تابعیت کے لئے فقط ملاقات صحابی کے
کفایت کرتی ہے اگرچہ رؤیت نہو اور احوال امام مین تو رؤیت بھی روایات مقبولہ مؤلف سے بخوبی ثابت
ہی قال ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر وشارحہ فی شرحہ الصحابی من نقلت ہو من لقی النبی صلی اللہ
علیہ وسلم مؤمنا بہ ومات علی الاسلام ولو تخللت ردۃ علی الاصح الذی ذہب الیہ جمہور المحدثین والاصولیین
وغیرہم والمراد باللقاء اعم من المجالسۃ والمماشاۃ ووصول احدہما الی الآخر وان لم یکلمہ ویدخل فیہ

رؤیۃ احد ہما الآخر ولو لحظۃ انتہی ثم قال بعد ما اطال الکلام منتہی غایۃ الاسناد الی التابعی وہو من لقی
الصحابی کذلک انتہی مختصرًا پس رؤیت امام کی انس رضی اللہ تعالی عنہ کو روایت مقبولہ مؤلف معیار منقولہ
تاریخ یافعی سے اور روایت خطیب منقولہ تہذیب الاسماسی اور روایت دارقطنی سی جو منقول ہوئی
تذکرہ ابن طاہر سے اور رؤیت اور ملاقات دونو کلام امام جلال الدین سیوطی سے جو نقل کیا گیا ہی
تبییض الصحیفہ سی اور کلام ابن حجر اور امام ذہبی سی جسکو نقل کیا علامہ محمد امین نے اور سوا اسکی بعض
روایات آخر مذکورہ سابق سی کہ ناظر غائر پر مخفی نہین بخوبی ثابت ہوئی اور اگر خوف ملالت ناظرین
تطویل کلام سی پیش نظر نہوتا تو ہم بہت سی نقول ثقات مثبت تابعیت نقل کرتے پس بضرورت دو چار
اور لکھتے ہین علامہ محمد امین حاشیہ درمختار مین بیچ ذیل قول درمختار وصح ان ابا حنیفۃ سمع الحدیث الخ
کی فرماتے ہین قال بعض متاخری المحدثین ممن صنف فی مناقب الامام کتابًا حافلًا ما حاصلہ ان اصحابہ
الاکابر کابی یوسف ومحمد بن الحسن وابن المبارک وعبد الرزاق وغیرہم لم ینقلوا عنہ شیئًا فی ذلک و
لوکان لنقلوہ فانہ مما یتنافس فیہ المحدثون ویعظم افتخارہم وان کل سند فیہ انہ سمع من صحابی لایخلو من
کذاب فاما رؤیتہ لانس وادراکہ لجماعۃ من الصحابۃ بالسن فصحیحان لاشک فیہما وما وقع للعینی انہ اثبت
سماعہ لجماعۃ من الصحابۃ ردہ علیہ صاحبہ الشیخ قاسم الحنفی لکن یؤید ما قال العینی قاعدۃ المحدثین
ان راوی الاتصال مقدم علی راوی الارسال او الانقطاع لانہ معہ زیادۃ علم کذا فی عقد اللآلی
والمرجان للشیخ اسماعیل العجلونی الجراحی وعلی کل فہو من التابعین وممن جزم بذلک الحافظ الذہبی والحافظ
العسقلانی وغیرہما قال العسقلانی انہ ادرک جماعۃ من الصحابۃ کانوا بالکوفۃ بعد مولدہ بہا سنۃ ثمانین ولم یثبت ذلک لاحد
من ائمۃ الامصار انتہی مختصرًا اقول اور بھی مؤید ہے تحقیق علامہ عینی کا قاعدہ المثبت مقدم علی النافی
جسکی تفصیل گذر چکی وایضًا قال العلامۃ ابن حجر نے شرح نخبۃ الفکر وشارحہ المثبت مقدم علی
النافی یعنی ان الفرع ثقۃ عدل وہو یقتضی صدقہ وعدم علم الاصل لاینفیہ وہو مثبت جازم
فالمثبت الجازم مقدم علی النافی الشاک کما تقدم انتہی مختصرًا اور بھی علامہ شامی نے ابن حجر
سے ذیل قول ملاقات امام مین بنت عجرد سی نقل کیا ہی وزاد علی من ذکر ہہنا ممن روی عنہم
الامام فقال ومنہم سہل بن سعد ووفاتہ ۸۸ھ وقیل بعدہا ومنہم سائب بن یزید بن سعید و
وفاتہ سنۃ احدی او اثنین او اربع وتسعین ومنہم عبد اللہ بن بسر ووفاتہ سنۃ ۹۹ انتہی اور ملا علی

قاری رسالہ تسییع الفقہاء الحنفیہ میں فرماتے ہیں فانّہ ای الامام اباحنیفۃ من بین ائمۃ المجتہدین مختص
بکونہ من التابعین دون غیرہ باتفاق العلماء المعتبرین انتہی اور قاضی القضاۃ ابوالمؤید محمد بن محمود
الخوارزمی مسند امام میں فرماتے ہیں انہ روی عن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فانّ العلماء
اتفقوا علی ذلک وان اختلفوا فی عددہم انتہی آپ منصفین مسلمین پر کماحقہ واضح ہوا کہ امام ابوحنیفہ
بجہت تابعی ہونیکے مصداق اس آیہ شریف کے ہوئی اور علم شرافت تابعیت کا اوپر باقی آئمہ ثلاثہ کے
بلند کیا اور آیہ کریمہ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ الخ میں کہ مراد اُس سی نزدیک محققین مفسرین کے تابعین
ہیں داخل ہوئی قال فی التفسیر النیشاپوری لماذکر الاعراب المخلصین بیّن انّ فوق منازلہم منازل
اعلی واجل وہی منازل السابقین الاولین والتابعین لہم باحسان انتہی ثم قال بعد ما اطال الکلام
ناقلاً عن القرطبی انہ قال اوجب لجمیعہم الرضوان وشرط علی التابعین شرطاً لم یشترط علیہم وہوالاتباع
باحسان انتہی وہکذا یفہم من الکشاف وغیرہ من التفاسیر آور اگرچہ فضائل امام ابی حنیفہ بعضے مخصوص
اور بعضے مشترک درمیان امام اور باقی آئمہ مجتہدین کے بہت ہیں کہ ذکر اونکا مفضے الی التطویل ہے
لیکن فضیلت خاص تابعی ہونے کی کہ جسمیں بحث تھی اور امتیاز امام کے لئے من بین الائمۃ الثلاثہ
کافی ہے مرتبہ ثبوت اور وضوح کو پونہچی اور اعتراضات تراشیدہ طبع مولف اور جوابات مزخرفات
اوسکی سی اور احادیث موضوعہ منقولہ مولف سی ہمکو کچھہ بحث نہیں اسوسطے اوسکی رد وقبول میں ہم
بحث نہیں کرتے آور نفس الواقع موافق فرمانے عارف شعرانی کے ائمہ اربع بلکہ جمیع ائمہ مجتہدین ہدایت
پر اور انصار دین اور مقبول بارگاہ رب العالمین ہیں لیکن بعض کو انمیں سی اللہ تعالی نے بعض فضائل
کے ساتھہ مخصوص اور ممتاز فرمایا ہے جیسے امام اعظم کو درمیان ائمہ اربع کے ساتھہ فضیلت
تابعیت کی اور کثرت زہد اور ورع اور تقوی کے کما ہو محقق ومصرح فی احوالہ الشریفہ اور عارف شعرانی نے
میزان میں فرماتے ہیں روی الامام ابوجعفر البرادی عن شقیق البلخی انہ کان یقول کان الامام ابوحنیفۃ
من اورع الناس واعلم الناس واعبد الناس واکرم الناس واکثرہم احتیاطاً وابعدہم عن القول
بالرأی فی دین اللہ عزوجل الخ وقال ایضاً وروی البرادی ایضاً عن عبداللہ ابن المبارک انہ قال
دخلت الکوفۃ فسالت علماءہا وقلت من اعلم الناس فی بلادکم ہذہ فقالوا کلہم الامام ابوحنیفہ فقلت
من اورع الناس فقالوا کلہم الامام ابوحنیفۃ وقلت لہم من ازہد الناس فقالوا کلہم الامام ابوحنیفۃ

نقلتُ مَن اَعبدُ الناسِ واکثرُہم اشتغالًا فی العلم فقالوا کلُّہم الامامُ ابوحنیفۃ فما سالتُہم عن خُلُقٍ حَسَنٍ من الاخلاقِ الحسنۃِ الّا وقالوا کلُّہم لا نعلمُ احدًا تخلّقَ بذلک غیرَ الامامِ ابی حنیفۃ انتہی اور اسیطرح اور تواریخ معتبرہ مین مذکور ہے اور مقصود ہمارا بیان فضائل امام سے یہہ نہین کہ تنقیص ہو اون ائمہ مجتہدین کے اور نہ ہمکو انکار ہے بعض فضائل مخصوصہ ائمہ آخر کا بلکہ غرض یہہ ہی کہ متعصبین منکرین جو فضائل واقعیہ امام کو بحیل وتدابیر اوٹھاتے ہین اور سودای اجتہاد اور مساوات مجتہدین اونکی دماغ مین بسا ہی اونکی قلت فہم وتدبر اور کثرت تعنت اور تعصب پر سامعین منصفین کو اطلاع ہو جای تا بالا وجہ وجیہہ ورطہ ہلاکت مین نگرین **قولہ** اگر عدم تسلیم سی الخ **اقول** غرض صاحب تنویر الحق کی اس کلام سی یہہ ہے کہ کبھی یون کہا کرتے ہین کہ ہمپر فلانے کا کلام حجت نہین اور مقصود اوس سی مساوات اپنی اور نفی فضل اوسکا ہوتا ہی تو امام کے کلام کو اس محمل پر محمول کر کے ایک نکتہ اور قرینہ بیان تابعیت کا ٹھہرایا ہے اور یہہ مقصود نہین کہ یہہ کلام نص صریح اور حجت قاطعہ ہی اوپر بیان تابعیت کی یا اس کلام کا محمل سوا مساوات اور مشارکت فی التابعیت کے اور ہو ہی نہین سکتا ایسی شبہات رکیکہ قلت فہم وتدبر شاکی پر گواہ عدل ہین اور جس وقت تابعیت امام ساتھہ نقول مقبولہ مولف معیار و بروایات مذکورہ مولف تنویر اور بتائید اور رفع شکوک شاکین کے جو راقم الحروف معرض بیان مین لاچکا بکمال قوت ثابت ہو چکے پس بہت ظاہر ہے کہ ایسی امر محقق اور ثابت کے لئی احتیاج طرف ایراد ادلہ کے کیا ہی پس نقل کرنا اس کلام کا نہین مگر بطور لطیفہ وقرینہ نہ بنہج برہان ودلیل واللہ سبحانہ یحق الحق ویہدی السبیل **قولہ** یہہ سب واہیات ہے الخ **اقول** جن ثقات کی نقل سب علماء دین کے نزدیک معتبر ہے اور مولف معیار بھی اونکے نقول کو مسلم الصحۃ رکھکر اونکے کلام سے جابجا استناد پکڑتا ہے انھین ثقات معتبرین نے یہہ امور احوال امام مین نقل کئے ہین جیسی امام نووی نے تہذیب الاسما مین اور امام یافعی اور ابن خلکان نے اپنی تاریخ مین اور بعض امور شیخ عبد الوہاب شعرانی نے میزان مین اور امام جلال الدین سیوطی نے اور علامہ ابن حجر عسقلانی اور امام ذہبی نے مناقب امام مین ہم دو چار نقول ان ثقات کی بنظر اختصار ملخص کر کے لکھتی ہین جسکا جی چاہے تفصیل اسکی کتب مذکورہ مین دیکھ لے اور سوا مذکورین کے ہزار ہا علماء ثقات اور مورخین معتبرین یہہ امور نسبت امام صاحب کے نقل کرنے مین ماہرین علوم اور واقفین تواریخ وسیر پر یہہ امر بہت واضح ہی قال الامامُ النووی فی

٣٧

تہذیب الاسماء وعن سفیان بن عیینہ قال لما قدم مکۃ فی وقتنا رجل اکثر صلوۃ من ابی حنیفۃ وعن
یحیی ابن ایوب الزاہد قال کان ابوحنیفۃ لاینام اللیل وعن ابی عاصم النبیل قال کان ابوحنیفۃ
یسمی الوتد لکثرۃ صلوتہ وعن زافر بن سلمی قال کان ابوحنیفۃ یحیی اللیل برکعۃ یقرء فیہا القرآن
وعن اسد بن عمرو قال صلی ابوحنیفۃ صلوۃ الفجر بوضوء العشاء اربعین سنۃ وکان عامۃ اللیل
یقرء القرآن فی رکعۃ وکان یسمع بکاءہ حتی یرحمہ جیرانہ وحفظ علیہ انہ ختم القرآن فی الموضع الذی
توفی فیہ سبعۃ الاف مرۃ وعن الحسن بن عمارۃ انہ غسل اباحنیفۃ حین توفی وقال غفر اللہ لک لم
تفطر منذ ثلاثین سنۃ ولم تتوسد یمینک باللیل منذ اربعین سنۃ وقد اتعبت من بعدک وعن ابن
المبارک ان اباحنیفۃ صلی خمسا واربعین سنۃ الصلوات الخمس بوضوء واحد وکان یجمع القرآن فی
رکعتین وعن ابی یوسف قال بینا انا امشی مع ابی حنیفۃ سمع رجلا یقول لرجل ہذا ابوحنیفۃ لاینام اللیل
فقال ابوحنیفۃ واللہ لایتحدث عنی بما لا افعلہ فکان یحیی اللیل صلوۃ ودعاء وتضرعا انتہی مختصرا بقدر الحاجۃ
اور اسیطرح باقی کتب مذکورہ مین ساتھہ کچھہ زیادت ونقصان وبعض تغیرات کی مرقوم ہی اور علامہ محمد امین
ردالمحتار مین فرماتی ہین عن ابن حجر قال الحافظ الذہبی قد تواتر قیامہ باللیل وتہجدہ وتعبدہ ای ومن ثم
کان یسمی الوتد لکثرۃ قیامہ باللیل وتہجدہ وتعبدہ بل احیاہ بقراءۃ القرآن فی رکعۃ ثلاثین سنۃ و
کان یسمع بکاءہ باللیل حتے یرحمہ جیرانہ ووقع رجل فیہ عند ابن المبارک فقال ویحک اتقع فی رجل صلی
خمسا واربعین سنۃ خمس صلوات بوضوء واحد وکان یجمع القرآن فی رکعۃ ونظمت ما عندی من الفقہ منہ و
لما غسلہ الحسن بن عمارۃ قال رحمک اللہ وغفر لک لم تفطر منذ ثلاثین سنۃ وقد اتعبت من بعدک وفضحت
القراء انتہی اب غور کی جگہہ ہی کہ مولف معیار جو ان امور کو واہیات کہتا ہی کیونکر کہتا ہی اور اگر نقول ان
اکابر دین کی واہیات ہین تو تمام روایات منقولہ اور نقول مقبولہ مولف معیار کی جو انہین اکابر سی منقول ہین
واہیات ہو جاینگی اور کوئی استناد مولف کا قابل اعتبار نرہیگا بلکہ مبنی ساری روایات احادیث و
فقہ مذاہب اربعہ کا ایسی ہی اکابر کی نقول پر ہی پہر وہ کیونکر صحیح ہوگا اور معلوم نہین کہ واہیات کہتی والا نقول
ایسی آئمہ دین کا اپنا مذہب کسکی روایات سی درست کرتا ہی یا مدعی وحی والہام ہی اور ابطال ان نقول کا
ساتھہ دلیل تراشیدہ مولف کی یعنی بدعت ٹھہرا کر دلیل ہی کمال نافہمی کی اسلئی کہ بالفرض اگر دلیل مولف تمام
ہو جاوی اور گوہر مدعای مزعوم مشت خاشاک سی اوسکی ہاتہہ آوی تو مقتضی اوسکا یہہ ہوگا کہ یہہ امور بدعت شنیعہ

مین نہ یجہ کہ نقول ان اکابر کی جہوٹ ہو جائین غایت یہہ ہی کہ نعوذ باللہ منہا حضرت امام بدعتی قرار پائینگے لیکن قول غلطی نقل کا ساتہہ ایسی براہین باطلہ مزعومہ کے سراسر بیمعنی ہے اور یہی کلام مولف کا اس جگہہ پر موافق اصطلاح مناظرین کے معارضہ ہوگا اور ہم پیشتر کتب مناظرہ سی مکرر نقل کرچکی ہین کہ نقل پر معارضہ بلکہ نقض ومنع وارد کرنا بھی صحیح نہین آور جو یہہ کہا ہی کہ امام کی تو یہہ شان نہین ہے کہ ایسی تکلیف شاق اور بدعات کو اونکی طرف نسبت کیا جاوی عجب بیمعنی کلام ہی اسلئی کہ جنکو خود مؤلف معیار ائمہ نقل اور ثقات معتبرین قرار دیتا ہی اور فی الواقع وہ لوگ ایسی ہی ہین وہی حضرات ان امور کو نقل فرماتے ہین پس اگر اس انتساب مین وہ کذاب اور عاصین ہین تو ناقلین صادقین کون سی ہونگے اب سمجھو کہ بدعت ٹھہرانا ان امور کا سراسر باطل اور طعنہ ہی اوپر صحابہ کبار اور تابعین اخیار اور ائمہ مجتہدین اور مسلمین ابرار کے اسلئی کہ بدعت لغۃ مین کہتی ہین اس شئی کو جو بنائی گئی ہو بغیر مثال سابق کے اور اصطلاح اہل شرع مین کہتی ہین اُس عمل کو جو زمانہ وجود باجود رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مین نتہا اور بعد اوسکی ہوا پہر اوسکی دو قسمین ہین ایک وہ جو مخالف ہو کتاب وسنت اور اجماع امت اور قواعد دین کے اوسکو بدعت سیئہ کہتی ہین اور مرتکب اسکا عرف شرع مین بدعتی کہلاتا ہی اور مستحق ذم کا ہوتا ہے اور دوسری وہ جو کسی قاعدہ وجوب یا استحباب یا اباحت مین مندرج ہوا ور مخالف کتاب وسنت نہ پڑے اوسکو بدعت حسنہ کہتی ہین اور فاعل اوسکا اہل شرع کے نزدیک نہ بدعتی کہلاتا ہے اور نہ مستحق ذم ہے ملا علی قاری مرقاۃ شرح مشکوۃ مین ذیل حدیث کل بدعۃ ضلالۃ مین فرماتے ہین قال فی الازہار ای بدعۃ سیئۃ ضلالۃ لقولہ صلے اللہ علیہ وسلم من سنّ فی الاسلام سُنۃ حسنۃ فلہ اجرہا واجر من عمل بہا وجمع ابو بکر وعمر القرآن وکتبہ زید فی المصحف وجدد فی عہد عثمان رضی اللہ تعالی عنہم قال النووی البدعۃ کل شئ عمل من غیر مثال سبق وفی الشرع احداث ما لم یکن فی عہد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم کل بدعۃ ضلالۃ عام مخصوص قال الشیخ عز الدین بن عبد السلام فی آخر کتاب القواعد البدعۃ اما واجبۃ کتعلم النحو المفہم لکتاب اللہ تعالی وسنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم وکتدوین اصول الفقہ والکلام فی الجرح والتعدیل واما محرمۃ کمذہب الجبریۃ والقدریۃ والمرجئۃ والمجسمۃ والرد علی ہؤلاء من البدع الواجبۃ لان حفظ الشریعۃ من ہذہ البدع فرض کفایۃ واما مندوبۃ کاحداث الربط والمدارس وغیرہما مما کان احداثہ لم یعہد فی الصدر الاول وکالتراویح ای بالجماعۃ العامۃ

والکلام فی دقائق التصوف واما مکروهة کزخرفة المساجد وتزویق المصاحف یعنی عند الشافعیة واما مباحة کالمصافحة عقیب الصبح والعصر ای عند الشافعیة واما عند الحنفیة فمکروهة والتوسع فی لذیذ الماکل والمشارب والمساکن وتوسیع الاکمام وقد اختلفوا فی کراهة بعض ذلک قال الشافعی رحمه الله تعالی ما احدث مما یخالف الکتاب والسنة والاثر والاجماع فهو ضلالة وما احدث من الخیر مما لا یخالف شیئا من ذلک فلیس بمذموم وقال عمر رضی الله تعالی عنه فی قیام رمضان نعمت البدعة هذه هذا آخر کلام الشیخ النووی فی تهذیب الاسماء واللغات انتهی وقال العلامة ابن الاثیر فی جامع الاصول محدثات الامور ما لم یکن معروفا فی کتاب ولا سنة ولا اجماع الابتداع اذا کان من الله سبحانه وحده فهو اخراج الشیء من العدم الی الوجود وهو تکوین الاشیاء ولیس ذلک الا الی الله تعالی فاما الابتداع من المخلوقین فان کان فی خلاف ما امر الله به ورسوله فهو فی حیز الذم والانکار وان کان واقعا تحت عموم ما ندب الله الیه وحض علیه او رسوله فهو فی حیز المدح وان لم یکن مثاله موجودا کنوع من الجود والسخاء وفعل المعروف فهذا فعل من الافعال المحمودة لم یکن الفاعل قد سبق الیه ولا یجوز ان یکون ذلک فی خلاف ما ورد الشرع به لان رسول الله صلی الله علیه وسلم قد جعل له فی ذلک ثوابا فقال من سن سنة حسنة کان له اجرها واجر من عمل بها وقال فی ضده من سن سنة سیئة کان علیه وزرها ووزر من عمل بها وذلک اذا کان فی خلاف ما امر الله به ورسوله ومن ذلک قول عمر بن الخطاب رضی الله تعالی عنه فی صلوة التراویح نعمت البدعة هذه لما کانت من افعال الخیر وداخلة فی حیز المدح سماها بدعة ومدحها وهی وان کان صلی الله علیه وسلم قد صلاها الا انه ترکها ولم یحافظ علیها ولا جمع الناس علیها فمحافظة عمر علیها وجمع الناس لها وندبهم الیها بدعة لکنها بدعة محمودة ممدوحة انتهی وقال الشیخ علی المتقی فی جوامع الکلام البدعة منقسمة الی واجبة ومحرمة ومکروهة ومباحة والطریق فی ذلک ان تعرض البدعة علی قواعد الشرع فان دخلت فی قواعد الایجاب فهی واجبة او فی قواعد التحریم فمحرمة او فی الندب فمندوبة او المباح فمباحة انتهی مختصرا وهکذا فی الطریقة المحمدیه للبرکلی وشرح المناوی للجامع الصغیر ومصباح الزجاجة شرح سنن ابن ماجة والطیبی شرح المشکوة واللمعات وغیرها مگر ہمنے بنظر اختصار وحصول مقصود بقدر مذکور عبارات مفصلہ ان اکابر کی نقل نہین کی پس اول تو یہہ ہی کہ افعال ائمہ مجتہدین تابعین کو جنکی خیریت حدیث شریف خیر القرون قرنی ثم الذین یلونهم الی اخرہ سے ظاہر ہے بدعت کہنا

برا رحسنہ دین مین ڈالنا ہی اسواسطی کہ جسوقت ائمہ مجتہدین کے افعال بدعت ہوئی تو تقلید کسکی کیجائیگی
اور اعتماد کسکی اعمال پر ہوگا بلکہ افعال اونکی داخل سنت ہین اسی سبب سی بعض علماء محققین فرماتے
ہین کہ بدعت اصطلاحی غیر مشروع وہی ہی جو قرون ثلاثہ مین نہوئی ہوا ور موافق تعریف امام نودی
اور امام شافعی وغیرہم کے اسکو بدعت کہہ سکتی ہین لیکن بدعت حسنہ ہی نہ سیئہ اور موجب مدح و ثواب ہے
نہ باعث ذم اور داخل ہے بیچ قواعد استحسان کے پس مولف نے جو اپنے زعم مین ان افعال کو بدعت
سیئہ قرار دیکر موجب ذم ٹھرایا ہے صحیح نہین بلکہ بعض علمانے کہا ہی کہ بدعت وہی ہے کہ مخالف
ہو حق متلقے کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قال فی الدر المختار وہی یعنی البدعۃ اعتقاد خلاف
المعروف عن الرسول صلے اللہ علیہ وسلم لا بمعاندۃ بل بنوع شبہۃ انتہی قال العلامۃ الشامی عزا ہذا
التعریف فی ہامش الخزاین الی الحافظ ابن حجر فے شرح نخبۃ الفکر ولا یخفی ان الاعتقاد یشمل ما کان معہ
عمل او لا فان من تدین بعمل لا بد ان یعتقدہ کمسح الشیعۃ علی الرجلین وانکارہم المسح علی الخفین ونحو ذلک
وحینئذ فیساوی تعریف الشمنی لہا بانہا ما احدث علی خلاف الحق المتلقی عن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
من علم او عمل او حال بنوع شبہۃ واستحسان وجعل ذلک دینا قویما وصراطا مستقیما انتہی پس جو فعل ایسا ہو
کہ اوسکی جواز کی کوئی اصل کتاب وسنت اور اجماع امت سی ہاتھہ آئی وہ اس بدعت مخالفہ دین مین
کیونکر داخل ہوگا بالجملہ جونسا قول معنی بدعت مین اختیار کیا جاوی کسیکی تقدیر پر افعال مذکورہ امام موجب
ذم نہین بلکہ سبب مدح ہین معہذا ثبوت جواز افعال مذکورہ کا ساتھہ افعال صحابہ کرام اور ساتھہ تقریر رسول
اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے عنقریب آتا ہے پس کہلجائیگا کہ بدعت کہنا انکو بدعت سیئہ اور رجم بالغیب
ہی اب سنو کہ احادیث منقولہ مولف کہ جن سی اوپر بدعتیت عبادات مرویۃ امام کے برہان لایا ہے اور
اوسمین اپنے اجتہاد کو کام فرمایا ہے حال اسکا یہہ ہی کہ پہلی حدیث احب الصلوۃ الی اللہ صلوۃ
داؤد واحب الصیام الی اللہ صیام داؤد الخ سے یہہ امر ثابت نہین ہوتا کہ سوا طریقہ صلوۃ اور
صوم داؤد علیہ السلام کے سب طریقے صوم وصلوۃ کے جائز نہین اور اللہ تعالی کو پسند نہین معاذ اللہ
منہ ورنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قیام شب موافق اسیکے فرماتے اور صیام نوافل اسیطور پر رکہتے
اسواسطے کہ مخالف جواز اور رضامندی الہی کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوئی فعل نہین فرماتے
تھے اور حال یہہ ہی کہ کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نصف شب اور کبھی زیادہ اور کبھی کم اس سے

قیام فرماتی تھی اور کسی مہینے مین تین روزہ اور کسی مین زیادہ اور کسی مین کم رکھتے تھے اور احادیث دال اسپر بہت
مین ہم باعث اختصار ذکر نہین کرتے منہا حدیث الشیخین عن عائشۃ قالت کان رسول اللہ صلے اللہ علیہ
وسلم یصوم حتے نقول لا یفطر و یفطر حتے نقول لا یصوم الح اور اللہ تعالے قران شریف مین قیام
شب سے خبر دیتا ہے اِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ اَنَّكَ تَقُوْمُ اَدْنٰى مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهٗ وَثُلُثَهٗ
پس عمل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا جس وقت مخالف عمل داؤد علیہ السلام کے واقع ہوا تو یہہ بات
کھل گئی کہ اگرچہ عمل داؤد علیہ السلام کا اللہ تعالے کو نسبت اور ون کے پسند ہے لیکن اس پسند ہونے
سے نفی پسند ہونی اور جائز ہونے اور کسی کے عمل کے لازم نہین بلکہ ممکن ہے کہ بعض حیثیات کسی
عمل داؤد علیہ السلام کا پسند ہوا و بعض خصوصیات اور مصالح سے عمل دوسری انبیا اور امتیون کا
درجہ قبول پاوے اس حدیث کی ایسی مثال ہی جیسی وارد ہوا ہی عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم ان احب اسمائکم الی اللہ عبد اللہ و عبد الرحمان رواہ مسلم دیکھو احب ہونے اسم عبد اللہ و
عبد الرحمان کسی نزدیک اللہ تعالی کے یہہ نہین لازم آتا کہ اور کوئی نام اللہ تعالے کو احب نہین اور سوا
ان نامون کے اور نام رکھنا جائز نہین ورنہ اللہ تعالی رسول اللہ صلے اللہ علیہ سلم کا نام محمد اور احمد
کیون تجویز فرماتا قال العلے القاری فی شرح المشکوۃ تحت حدیث ان احب اسمائکم الح قیل ای بعد اسماء
الانبیاء علیہم السلام بدلیل الاضافۃ فدل علے ان الاسمین لیسا باحب من اسم محمد فہما فی رتبۃ التساوی
معہ او یکون اسم محمد احب من الاسمین اما مطلقا او من وجہ واللہ سبحانہ اعلم انتہے اور اسیطرح کسی
حال ہے حدیث انس رضی اللہ تعالی عنہ کا جو روایت کی ہے شیخین نے قال کان احب الثیاب الی النبی
صلے اللہ علیہ وسلم ان یلبسہا الحبرۃ یعنے بہت پسند رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو کپڑون مین جسکو
پہننے تہی چادر یمانی تہی اب اس سے یہہ لازم نہین کہ اور کوئی کپڑا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو
کسی حیثیت سے بہت پسند نہ تہا بلکہ خود حدیث ام سلمہ رضی اللہ تعالی عنہا سے ثابت ہی کہ رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم کو قمیص بہت پسند تہا قالت کان احب الثیاب الی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
القمیص رواہ الترمذی و ابو داؤد اور ملا علی قاری وغیرہم نے شرح مشکوۃ مین ان دونو حدیثون مین
تطبیق اسطرح پر کی ہے کہ مراد یہہ ہی کہ پہننا حبرہ کا حضرت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو بہت پسند
تھا درمیان اور کپڑون کے کہ وہ بھی بہت پسند تہی اور اس سے یہہ لازم نہین کہ اور کپڑے بہت پسند

نتھے یا یہہ کہ بعض حیثیات سی حبرہ پسند تھے اور بعض حیثیات سی قمیص کما قال والجمع بین ہذا الحدیث
وبین ما سیأتی من ان احبّ الثیاب عندہ کان القمیص اما بما اشتہر من انّ المراد فی مثلہ انّہ من
جملۃ الاحبّ کما ورد فی کثیر من الاشیاء انّہ افضل الاعمال والعبادات واما بانّ التفضیل راجع الی
الصفۃ فالقمیص احبّ الانواع باعتبار الصنع والحبرۃ احبّ الانواع باعتبار اللون انتہی اور اسیطور حدیثین
وال اس مضمون پر وارد ہین کہ ہمنی بخوف تطویل ذکرا وسکا اور بھی بیان قاعدہ استعمال افعل
التفضیل کا کہ متعلق علم معانی ونحو سی ہے اور مفید تھا یہان پر ترک کیا ماہر ادیب اور منصف لبیب خود
سمجھہ لیگا اور حق کو باطل سے امتیاز دیگا اور اسی طرح حدیث کانَ رسولُ اللہِ صلے اللہ علیہ وسلم
ینام اوّل اللیل ویحیی آخرہ الخ سے بدعت ہونا قیام تمام شب کا مفہوم نہین ہوتا اسواسطے کہ رسول
اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بعض نوافل کو بجہت ادای حقوق ازواج مطہرات اور مسلمین کے اور کبھی باعث
شفقت اور رفق مومنین کے ترک فرماتے تھے یعنی اگر مومنین مجھے یہہ نوافل بجا لاتے دیکھین گے
تو بسبب جذبۂ شوقِ اقتدا اتباع کرینگے پس اس اتباع مین اُن پر مشقت زیادہ پڑیگی یا حق مومنین مین
فتور ہوگا کما قال فی جامع الاصول وقد کان رسولُ اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یُواصِلُ وینہی اُمّتہ
عن الوِصالِ وقد ترکَ بعضَ النوافِل خوفاً من اَنْ یقتدِیَ بہ اُمّتُہ فیعجِزُوا انتہی اور باینہمہ شوق عبادت
اور ذوق طاعت کبھی کبھی باعث اختیار ہوتا تھا اور شب کو اتنا قیام فرماتے تھے کہ پای مبارک
ورم کر جاتے تھے اَخرج فی جامِع الاُصول عن الشیخین وغیرہما قال قامَ النبیُّ صلے اللہُ علیہ وسلّم
حتی تورّمتْ قدماہُ وفی اخری انّہ صلّے حتّے انتفختْ قدماہ انتہی پس چھوڑنا رسول اللہ صلے اللہ
علیہ وسلم کا قیام تمام شب اور صیام ابد کو کہ بنظر مصالح کے تھا عدم جواز اس فعل اور بدعیت اس عمل
کو نہین چاہتا کما ورد فی صلوۃ التراویح اور عمل بعض صحابہ کرام کا کہ ذکر اُسکا عنقریب آتا ہی اور اقوال
ائمہ مجتہدین کے اور علماء معتبرین کے بیچ جواز اس فعل کے براہین قاطع ہین اوپر مضمون مذکور کے اور
حدیث عایشہ رضی اللہ تعالی عنہا انّ النبیَّ صلی اللہ علیہ وسلّم بعثَ الی ابن مظعونٍ الخ
کا حال سُنو کہ عثمان ابن مظعون رضی اللہ تعالے عنہ نے قسم کہائی تھی کہ مین تمام شب قیام کرونگا
اور ہمیشہ روزہ رکھونگا اور عورتون سے نکاح نکرونگا قال فی جامع الاصول وجدتُ فی کتاب
رزین زیادۃ لم اَجِدْہا فی الاُصول قالت وکانَ حلفَ اَنْ یقومَ اللیلَ کلّہ ویصومَ النہارَ ولا ینکحُ

اور ابن ماجہ ... روایت کی ... ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث الی عثمان بن مظعون فجاءہ فقال یا عثمان ارغبت عن سنتی قال لا واللہ یا رسول اللہ ولکن سنتک اطلب قال فانی انام واصلی واصوم وافطر وانکح النساء فاتق اللہ یا عثمان فان لاہلک علیک حقا وان لضیفک علیک حقا وان لنفسک علیک حقا فصم وافطر وصل ونم رواہ ابو داود

النساء فسال عن یمینہ فنزل لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم انتہی اور تفسیر مشیا پوری مین مذکور ہی کہ عثمان ابن مظعون رضی اللہ تعالی عنہ نے بہت سی باتین رہبانیت کی جو خلاف سنت تہین اختیار کرنا چاہی تہین کما قال عن عثمان بن مظعون انہ اتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال غلبنی حدیث نفسی عزمت علی ان اختصی فقال مہلا یا عثمان فان خصاء امتی الصیام فقال ان نفسی تحدثنی بالترهب قال ان ترهب امتی القعود فی المساجد لانتظار الصلوۃ فقال تحدثنی نفسی بالسیاحۃ قال سیاحۃ امتی الغزو والحج والعمرۃ فقال ان نفسی تحدثنی ان اخرج مما املک فقال الاولی ان تکفی نفسک وعیالک وان ترحم المسکین والیتیم وتعطیہ افضل من ذلک فقال نفسی تحدثنی ان اطلق خولۃ فقال الہجرۃ فی امتی ہجرۃ ما حرم اللہ تعالی قال فان نفسی تحدثنی ان لا اغشاہا قال ان المسلم اذا غشی اہلہ وما ملکت یمینہ فان لم یصب من وقعتہ تلک ولدا کان لہ وصیفا فی الجنۃ وان کان لہ ولد مات قبلہ او بعدہ کان لہ قرۃ عین وفرح یوم القیمۃ وان مات قبل ان یبلغ الحنث کان لہ شفیعا ورحمۃ یوم القیمۃ قال فان نفسی تحدثنی ان لا اکل اللحم قال مہلا یا عثمان انی اکل اللحم اذا وجدتہ ولو سالت اللہ تعالی ان یطعمنی کل یوم فعلہ قال فان نفسی تحدثنی ان لا امس الطیب قال مہلا فان جبرئیل یامرنی بالطیب قال لا تترکہ یوم الجمعۃ ثم قال یا عثمان لا ترغب عن سنتی

انتہی مختصرا یس یہہ خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پونہچی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سوا ترک سنت کے ان امور مین اتلاف حقوق واجبہ نفس اور مسلمین کے مضرت بہی ملاحظہ فرماکے تو عثمان بن مظعون کو بلواکر ان امور سی منع فرمایا اور فرمایا اترغب عن سنتی نہ یہہ کہ قیام تمام شب اور صیام ابد مین سوا ایام منہیہ کے فقط اعراض ہے سنت سی چنانچہ صاحب خیر الجاری شارح صحیح بخاری اس مضمون کو افادہ فرماتے ہین حق النفس الرفق بہا وحق الاہل فی القیام بنفقتہم واصلاح حالہم ومالہم فلا تتعب نفسک بحیث تضعف عن القیام بما یجب علیک من ذلک انتہی الحاصل عبادات نوافل اللہ تعالی کی اس طور پر کہ جسمین اتلاف حقوق ضروریہ مسلمین اور نفس عائد نہو جیسی قیام شب اور صیام منقول امام ابو حنیفہ رح سے جائز بلکہ بعض مستعدین شائقین کی نسبت اولی اور بعض پر بنظر مصالح خارجیہ کے ضروری ہے اور یہی اوسکی حدیث مذکور سی جو باب عثمان بن مظعون مین وارد ہے

نہین سمجھی جاتی اور حدیث عبد اللہ ابن عمرو بن العاص بہی اسیطرح بدعتیت اعمال منقولہ امام پر
دلالت نہین کرتے اسواسطی کہ منع فرمانا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا عبد اللہ ابن عمرو کو بجہت
احتمال لحوق ضعف کے آخر عمر مین اور بسبب احتمال تلف ہونے حقوق مخلوق کے بطور رخصت کے
تھا چنانچہ حدیث بخاری جو مروی ہی محمد بن مقاتل سے اسپر دال ہے قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللهِ صلى
الله عليه وسلم يَا عَبْدَ اللهِ اَلَمْ اُخْبَرْ اَنَّكَ تَصُومُ النَّهَارَ وَتَقُومُ اللَّيْلَ فَقُلْتُ بَلٰى يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ
فَلَا تَفْعَلْ صُمْ وَاَفْطِرْ وَقُمْ وَنَمْ فَاِنَّ لِجَسَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَاِنَّ لِعَيْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَاِنَّ
لِزَوْجِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَاِنَّ لِزَوْرِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَاِنَّ بِحَسْبِكَ اَنْ تَصُومَ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ فَاِنَّ لَكَ بِكُلِّ
حَسَنَةٍ عَشْرَ اَمْثَالِهَا فَاِذَا ذٰلِكَ صِيَامُ الدَّهْرِ كُلِّهِ فَشَدَّدْتُ عَلَيْهِ فَشُدِّدَ عَلَيَّ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ اِنِّي اَجِدُ قُوَّةً
قَالَ صُمْ صِيَامَ نَبِيِّ اللهِ دَاوُدَ وَلَا تَزِدْ عَلَيْهِ قُلْتُ وَمَا كَانَ صِيَامُ نَبِيِّ اللهِ دَاوُدَ قَالَ نِصْفُ الدَّهْرِ فَكَانَ
عَبْدُ اللهِ يَقُولُ بَعْدَ مَا كَبِرَ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ قَبِلْتُ رُخْصَةَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم انتهى
وقال العلامۃ العینی فے باب صوم الدہر ای فی بیان صوم الدہر ہل ہو مشروع ام لا وانما لم یبین الحکم
فے الترجمۃ لتعارض الادلۃ واحتمال ان یکون عبد اللہ بن عمرو خص بالمنع لما اطلع النبی صلے اللہ
علیہ وسلم من مستقبل حالہ فیلتحق بہ من فی معناہ ممن یتضرر بسرد الصوم ویبقی غیرہ علی الجواز لعموم الترغیب
فے مطلق الصوم انتہے اور بھی فرمایا اوپر قول انک لا تستطیع ذلک الخ کے قد علم صلے اللہ علیہ وسلم
باطلاع اللہ ایاہ انہ یعجز ویضعف عن ذلک عند الکبر وقد اتفق لہ ذلک ویجوز ان یراد بہ الحالۃ
الراہنۃ لما علمہ صلے اللہ علیہ وسلم من انہ یتکلف ذلک ویدخل بہ علی نفسہ المشقۃ ویفوت ما ہو اہم من
ذلک انتہی اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ موطا مین فرماتے ہین انہ سمع اہل العلم یقولون لا باس بصیام الدہر
اذا افطر الایام التی نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن صیامہا وہی ایام منٰی ویوم الفطر ویوم
الاضحی فیما بلغنا وذلک احب ما سمعت الی فی ذلک انتہے اور علامہ زرقانی شرح موطا مین اس
قول پر فرماتے ہین وعلیہ جمہور الفقہاء انہ یستحب صوم الدہر لاطلاق الادلۃ ولقولہ صلے اللہ علیہ
وسلم مَنْ صَامَ الدَّهْرَ ضُيِّقَتْ عَلَيْهِ جَهَنَّمُ هٰكَذَا وَعَقَدَ بِيَدِهِ اخرجہ احمد والنسائے و
ابن خزیمۃ وابن حبان والبیہقی ای ضیقت علیہ فلا یدخلہا وعلے بمعنے عن ای ضیقت عنہ
قال الغزالی لانہ لما ضیق علی نفسہ مسالک الشہوات بالصوم ضیق اللہ علیہ النار فلا یبقی لہ فیہا مکان

لانه يفوت حقوقها بالعبادة وقال اهل الظاهر واسحاق واحمد في رواية بكراهة صوم الدهر وقال ابن
العربي من المالكية وشذ ابن حزم فقال من صام الدهر اثم لحديث الصحيحين لا صام من صام
الابد مرتين لانه ان كان دعاء فيا ويح من اصابه دعاء المصطفى وان كان خبرا فيا ويح من اخبر
عنه انه لم يصم واجيب بانه محمول على من تضرر به او فوت به حقا ويؤيده ان النهي كان خطابا لعبد الله
ابن عمرو بن العاص وفي مسلم والبخاري عنه انه عجز في آخر عمره وندم على كونه لم يقبل رخصة
النبي صلى الله عليه وسلم فنهاه لعلمه بانه سيعجز واقر حمزة بن عمرو لعلمه لقدرته بلا ضرر وبان
معناه الخبر عن كونه لم يجد من المشقة ما يجده غيره لانه اذا اعتاد ذلك لم يجد في صومه مشقة
وتعقبه الطيبي بانه مخالف لسياق الحديث الا تراه نهاه اولا عن صيام الدهر كله ثم حثه على
صوم داود والاولى انه خبر عن انه لم يمتثل امر الشرع وبانه محمول على حقيقته بان يصوم العيدين
وايام التشريق وبهذا اجابت عائشة واختاره ابن المنذر وطائفة وتعقب بانه صلى الله عليه
وسلم قال لمن سأل عن صوم الدهر لا صام ولا افطر وهو يؤذن بان لا اجر ولا اثم ومن صام الايام
المحرمة لا يقال فيه ذلك لانه عند من اجازه الا ايام يكون قد فعل مستحبا وحراما وايضا فان الايام
المحرمة مستثناة شرعا غير قابلة للصوم فهي بمنزلة الليل وايام الحيض فلم تدخل في السؤال عند من
علم تحريمها ولا يصلح الجواب بقوله لا صام ولا افطر لمن لم يعلم تحريمها قال النووي قوله صلى
الله عليه وسلم في صوم يوم وفطر يوم لا افضل من ذلك قال المتولي وغيره هو افضل من السرد
لظاهر هذا الحديث وفي كلام غيره اشارة الى تفضيل السرد وتخصيص هذا الحديث بعبد الله بن
عمرو ومن في معناه وتقديره لا افضل من ذلك في حقك ويؤيد هذا انه صلى الله عليه وسلم لم ينه
حمزة بن عمرو عن السرد ويرشده الى يوم ويوم ولو كان افضل في حق كل الناس لارشده اليه
وبينه له لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز والله اعلم انتهى اور مصفى شرح موطا میں لکھا
ہے کہ امام شافعی جمع کردہ است در آثار مختلفہ درین باب بانکہ صوم دہر ممنوع است برای
کسے کہ خوف ضرر داشتہ باشد وفوت حقی گمان برد ومستحب است برای غیر آن ومذہب مختار
حنفیہ موافق قول مالک است کہ چون ایام منہیہ افطار کند در صوم دہر ہیچ باکے نیست کذا فی العالمگیری
انتہی اب اہل تحقیق پر خوب واضح ہوا کہ کثرت عبادات نوافل جو عبداللہ بن عمرو بجالاتے تھے

موافق عزیمت کے تھے لیکن چونکہ اس عزیمت مین احتمال مضرت آئندہ کا تھا اسواسطے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور رخصت کے امر ساتھہ رفق کے اور نہی تشدد سے فرمائی چنانچہ تتمہ حدیث سے جو بروایت شیخین نقل کیا گیا ہے امر صاف ظاہر ہے کہ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالی عنہ نے رخصت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر عمل نکیا اور موافق عادت قدیمہ اپنی کے مجاہدہ ساتھہ دوام صیام اور قیام شب کے کرتے رہے پس اگر نہی فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطے تحریم کے ہوتا تو ارتکاب محرم کیونکر بمداومت کرتے اور یالیتنی کنتُ قبلتُ رخصۃَ النبی صلے اللہ علیہ وسلم کیون فرماتے اور تائید اس مدعا کی ملا علی قاری ذیل شرح حدیث ابی قتادہ مین فرماتے ہین عن ابی قتادۃ ان رجلًا اتی النبیَّ صلی اللہ علیہ وسلم فقال کیف تصومُ ای انت فغضب رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلما رای عمر غضبہ قال رضیتُ باللہ ربًّا وبالاسلام دینًا وبمحمدٍ صلی اللہ علیہ وسلم نبیًّا ورسولًا فجعل عمر یُردِّدُ ہذا الکلام حتی سکن غضبہ فقال عمر یارسول اللہ کیف من یصومُ الدہر کلّہ قال لاصام ولا افطر او قال لم یصُم ولم یُفطِر انتہی فی شرح السنۃ معناہ الدعاء علیہ زجرًا لہ ویجوز ان یکون اخبارًا قال المظہر یعنی ہذا الشخص لم یُفطر لانہ لم یاکل شیئًا ولم یَصُم لانہ لم یکن بامر الشارع انتہی وہذا الخبر الصحیحین لا صامَ مَن صامَ الابدَ وقیل اخبارٌ لانہ اذا اعتاد ذلک لم یجد ریاضۃً وکلفۃً فیتعلق بہا مزید ثواب فکانہ لم یصُم وحیث لم ینل راحۃ المفطرین ولذتہم فکانہ لم یُفطر قال الشافعی ومالک ہذا فی حق من اَدخل المنہیَّ فی الصوم واما مَن لم یُدخلہا فلا باس علیہ فی صوم ما عداہا لان ابا طلحۃ الانصاریَّ وحمزۃَ بن عمروٍ الاسلمی کانا یصومان الدہر سوی ہذہ الایام ولم یُنکر علیہما رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ علۃُ النہی ان ذلک الصوم یجعلُہ ضعیفًا فیعجز عن الجہاد وقضاء الحقوق فمن لم یضعف فلا باس علیہ قال ابن ہمام یکرہُ صومُ الدہر لانہ یُضعفُہ او یصیر طبعًا لہ ومبنی العبادۃ علی مخالفۃ العادۃ انتہی مختصرًا پس محل غور ہے کہ فعل صحابہ کرام کو کہ جسپر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار نہین کیا مؤلف معیار بدعت کیونکر کہتا ہے اور دلائل فاسدہ مقابلہ فعل صحابہ اور تقریر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین اور مذاہب مجتہدین صحابہ و تابعین کیسی لاتا ہے ایسی سنت مقررہ مقبولہ کو بدعت قبیحہ کہنا شان مسلم سے بہت بعید ہے بلکہ تسلیم و قبول ایسی امور کی بہی پیشہ جاہل عنید اور شیوہ غبی بلید ہی آدمیہ دوسری روایت عبداللہ بن عمرو کی احوال مین الم اخبار

اناکَ تصومَ الدھرَ وتقرءُ القرآنَ فی کلِّ لیلۃٍ فقلتُ یا نبیَّ اللہِ وانّی لم اُرِدْ بذلکَ الّا الخیرَ او فی روایۃ. قالَ وَاقرَءِ القرآنَ فی کلّ شھرٍ قالَ قلتُ یا نبیَّ اللہ انا اُطیقُ افضلَ من ذلکَ قالَ فاقرأْ فی سبعٍ لاتزِدْ الحدیث اسکا حال یھہ ہی کہ جواب بدعت سمجہنی صوم دہر کا اس حدیث اور امثال اسکی سی ہم دیکھ چکے اب باقی رہی تلاوت قران تو اسکا حال یھہ ہے کہ امر ختم قرآن کا ایک مہینی مین یا ساتہہ روز مین عبد اللہ بن عمرو کو واسطی رفق اور مصلحت ادای حقوق کے تہا جیسا کہ صوم مین گذرا تہ اسو اسطی کہ تین روز سے کم مین ختم کرنا مطلقا حرام و مکروہ ہی قال صاحب الخیر الجاری فی شرح صحیح البخاری والمستحبّ اَنْ لا یقرَءَ القرآنَ فی اقلّ من ثلثۃِ ایامٍ قال النووی اختلفَ عاداتُ السلفِ فی وظائفِ القراءۃ فکانَ بعضھم یختمُ فی کلّ شھرٍ وھوا قلّہ واَمّا اکثرُہ فثمانُ ختماتٍ فی یومٍ ولیلۃٍ علی ما بلَغَنا کذا فی الکرمانی وقد نُقِلَ عن علیٍّ رضی اللہ تعالی عنہ اکثرُ من ذلک انتہی قال الکرمانی فانْ قلتَ مقتضیٰ لاتزِدْ ان لایجوزَ الزیادۃَ قلتُ لعلّ ذلک بالنظر الی المخاطَبِ خاصۃً لعجزِہ وضعفِہ او النھیُ لیس للتحریمِ انتہی وقال فی فتح الباری بالتلخیص اَنّ النھیَ عن الزیادۃِ لیس علی التحریم کما اَنّ الامرَ فی جمیع ذلک لیسَ للوجوب وعُرِفَ ذلک من قرائنِ الحالِ التی اَرشدَ الیھا السیاقُ وھو النظرُ الی عجزِہ عن سوا ذالکَ فی الحالِ او فی المآلِ واَغربَ بعضُ الظاہریۃ فقالَ یَحرُمُ اَنْ یقرَءَ القرآنَ فی اقلَّ من ثلاث قال النوویّ اکثرُ العلماءِ علی انّہ لاتقدیرَ فی ذلکَ واِنّما ھو حسبَ النّشاطِ والقوۃِ فعلیٰ ھذا یختلفُ باختلافِ الاحوالِ والاَشخاصِ فمَنْ کانَ من اہلِ الفھمِ وتدقیقِ الفکرِ استحبّ لہ اَنْ یقتصرَ علی القدرِ الذی لایُخِلّ بالمقصودِ من التدبُّرِ واستخراجِ المعانی وکذا من کانَ شَغَلَ بالعِلمِ او غیرِہِ من مُہمّاتِ الدینِ ومَصالحِ المسلمینَ العامّۃِ یستحبّ لہ اَنْ یقتصرَ علی القدرِ الذی لایُخِلّ بما ھو فیہ ومَنْ لم یکن کذلکَ فالاَولی الاستکثارُ ما اَمکنہ من غیرِ خروجٍ الی المَلَلِ ولا یقرؤُہٗ ہذرمۃً انتہی ملخصاً وقال الامامُ النووی فی تہذیب الاَسماءِ قال الحمیدیّ کانَ الشافعی رحمہ اللہ تعالی یختمُ فی کلّ یومٍ ختمۃً انتہی تو دیکھو جس وقت آٹھہ ختم سے زیادہ شب و روز مین علی رضی اللہ تعالی عنہ نے پڑہے تو موافق حدیث شریف علیکم بسنّتی وسُنّۃ خلفائی الراشدینَ الخ کے آٹھہ ختم سے زیادہ پڑہنا شب و روز مین سنت ہوا لیکن ہر شخص کو استطاعت اسکی نہین ہی جسکو حضرت حق سبحانہ یہہ برکت فی الوقت اور طی لسان عنایت کری کہ ایکدن راتمین مع مراعات حقوق تلاوت اور حقوق ضروریہ عباد و عبادت کے زیادہ آٹھہ ختم سی پڑہ سکی وہ شخص تحصیل ثواب اس سنت کا کر سکتا ھی

وسخ اوفی لہ الم اخر انک تصوم الدہر وتقرأ القران فی کل لیلۃ فقلت یا نبی اللہ وانی لم ارد بذلک الا الخیر او فیہ قال واقرأ القران فی کل شہر قال قلت یا نبی اللہ انی اطیق افضل من ذلک قال فاقرأہ فی سبع ولا تزد علی ذلک

۴۹

کمالایخفی اور حدیث ابی داؤد جو مروی ہے عبد اللہ بن عمر سے اور حدیث بخاری و مسلم جو مروی ہین انس رضی اللہ تعالی عنہ سے اور حدیث مرویہ موطا جنسے مؤلف نے اوپر کراہت ختم قران کے بیچ کمتر کے تین دن سے استدلال پکڑا ہے جواب اسکا بھی کلام سابق سے بخوبی واضح ہو چکا اتنی بات باقی ہے کہ بارۂ حدیث ابی داؤد مین جو یہہ واقع ہی لَا یَفقَہُ مَن قَرَءَ القرانَ فِے اَقَلَّ مِن ثلاثٍ کے کیا معنی ہین تو سنو کہ معنی اسکے یہہ ہین کہ فہم تام اور تدبر اور تفکر کامل تین روز سے کم مین ختم کرنیوالا نہین کر سکتا اور یہہ حکم بحسب اشخاص کے مختلف ہی لیکن اکثر یہی ہے اور فہم تام اور تدبر کامل پر نفس ثواب تلاوت موقوف نہین بغیر اسکی بھی نفس ثواب تلاوت حاصل ہوتا ہی اور عمل بعض صحابہ کرام اور تابعین عظام کا جسکا ذکر فے الجملہ ہو چکا دلیل واضح ہے اسبات پر کہ نہی بیچ باب ختم قرانکے کم مین تین روز سے تنزیہی ہے نہ تحریمی اور نسبت بعض اشخاص کے ہی نہ بنسبت کل کے اور معلل ہی ساتھہ لحوق ملالت اور کثرت عجلت کے اور جس شخص کو حضرت حق سبحانہ بسط زبان اور طی لسان اور شوق فراوان عنایت کری اسکو نہی نہین ہی قال العلے القاری فی المرقاۃِ عن عبد اللہِ بن عمرانّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لم یَفقہ ای لم یفہم فہمًا تامًّا من قرءَ القرانَ ای ختمہ فی اقلّ من ثلاثٍ ای لیالٍ وقال ابن حجر من الایام لانّہ اذا فعل ذلک لم یتمکّن من التدبّر لہ او التفکر فیہ بسبب العجلۃِ والکلالۃِ قالہ الطیبی ای لم یفہم ظاہرَ معانِی القرانِ واما فہم دقایقِ القرانِ فلا یفیہ الاعمارُ والمرادُ من نفیِ الفہم نفے الثوابِ ثم یتفاوتُ الفہمُ بحسبِ الاشخاصِ والافہامِ وقال ابن حجر اما الثوابُ علی قراتِہ فہو حاصلٌ لمن فہم ولمن لم یفہم بالکلیۃِ للتعبدِ بلفظِہِ ثم جری علے ظاہرِ الحدیثِ جماعۃٌ من السلفِ فکانوا یجمعونَ القرانَ فے ثلثٍ دائمًا وکرہوا فے اقلّ من ثلاثٍ ولم یاخذ بہ آخرونَ نظرًا الی انّ مفہومَ العددِ لیس بحجۃٍ علے ما ہو الاصحّ عند الاصولیین فختم جماعۃٌ فی یومٍ ولیلۃٍ مرۃً وآخرونَ مرتینِ وآخرونَ ثلاث مراتٍ وختم فی رکعۃٍ من لا یُحصَون من کثرتِہِم وزاد آخرونَ علی الثلاثِ فختم جماعۃٌ مرۃً فی کلِّ شہرینِ وآخرونَ فی کل شہرٍ وآخرونَ فے کل عشرٍ وآخرونَ فے کل سبعٍ وعلیہ اکثر الصحابۃِ وغیرہم وقال النوویُّ المختار انّ ذلک یختلف باختلافِ الاشخاصِ فمن کان یظہر لہ بدقیقِ الفکرِ اللطائفُ والمعارفُ فلیقتصر علی قدرِ یحصل لہ کمالُ فہم ما یقرءُ ومن اشتغل بنشرِ العلمِ وفصلِ الحکوماتِ من معاملاتِ المسلمین فلیقتصر علے قدرٍ لا یمنعہ من ذلک ومن لم یکن من ہؤلاءِ فلیستکثر ما امکنہ من غیرِ خروجٍ الے حدِّ الملالۃِ

والنذرمتہ وہی السرعۃ فی القراءۃ وقال النودی کان واحد من الصوفیۃ یختم فی اللیل اربعاً وبالنہار اربعاً وقد روی عن الشیخ موسی السدرانی من اصحاب الشیخ ابی مدین المغربی انہ کان یختم فی اللیل والنہار سبعین الف ختمۃ انتہی مختصراً اور یہہ کہنا کہ شب و روز مین تین ختم پوری ہوتا نہین ہوسکتا باطل ہوا اسلئی کہ علی رضی اللہ تعالی عنہ آٹھہ ختم شب و روز مین کیا کرتی تہی توجسطرح اور اکثر صالحین تین ختم پوری کرتی تھی اوسیطرح امام صاحب تین ختم پوری کرتے تھی آور یہہ کہنا کہ کرامت ایک امر اتفاقی ھی ہمیشہ نھین ہوتی مزعوم فاسد اور قول کاسد ہی اسواسطی کہ کرامت کہتی ہین اس امر مخالف عادت کو جو ظاہر ہو مسلمان غیر نبی سے خواہ بطور مداومت ہو یا کبھی کبھی اسمین قید اتفاقی ہونے کی اصطلاح جدید ہی جانب مولف معیار سی چنانچہ کرامت شیخ موسی سدرانی اور حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ وغیرہم بطور مداومت تھی کما مر نقلہ من المرقاۃ والخیر الجاری وقال الامام الرازی فی التفسیر الکبیر اما الثانی وہو ان یظہر خوارق العادات علی ید انسان من غیر شئ من التحدی فذلک الانسان اما ان یکون صالحاً مرضیاً عند اللہ تعالی واما ان یکون خبیثاً مذنباً والاول من القول بکرامات الاولیاء وقد اتفق اصحابنا علی جوازہ انتہی علی قدر الحاجۃ وہکذا فی عامۃ کتب العقائد اور یہہ قول شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا ومنہا التشدد وحقیقتہ اختیار عبادات شاقۃ لم یامر بہا الشرع الخ جسکا حاصل یہہ ہی کہ وہ تشدد عبادات مین جو شرع مین ماموربہ نہین ہی بلکہ مخالف ہے جیسے حلف کہانا عثمان بن مظعون رضی اللہ تعالی عنہ کا بیچ ترک امور مسنونہ وغیرہ کے اور ارتکاب عبادات شاقہ کا جن سی ملالت اور ضعف کے لحوق کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوا تھا یہہ بھی کبھی سبب تحریف دین پڑجاتا ہی چنانچہ قول شاہ ولی اللہ مرحوم اسپر دال ہے فاذا صار ہذا التعمق او التشدد معلم قوم او رئیسہم ظنوا ان ہذا امر الشرع ورضاہ وہذا داء رہبان الیہود والنصاری لیکن مولف نی اسکو واسطی غرض تطبیق کلام اونکی کی اوپر مدعا اپنی کی حذف کر دیا ہکو مضر نہین پونہچتا اسلئی کہ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان دونو صحابیونکو واسطی احتمال وقوع تحریف کی تہی موافق فرمانی شاہ ولی اللہ مرحوم کی اور نزدیک اور محققین محدثین کے بجہت اتلاف حقوق کی یا بجہت احتمال لحوق ضعف وغیرہ کے عبد اللہ بن عمرو کو تنزیہی اور عثمان بن مظعون کو بجہت حلف ترک حقوق واجبہ کی تحریمی تہی اور احوال منقولہ امام مین ان امور کسی کوئی بھی موجود نہین پس افعال ونکے اس قول سی

کیونکر قابل رد اور بدعت قرار دی جاوین و قد مر تفصیلہ فتذکر بلکہ افعال منقولہ اونکی موافق عزیمت اور سنت تھی دیکھو کلام علامہ عینی کا نص صریح ہی اسباب مین کہ منع فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بعض صحابہ کو کثرت عباداتِ شاقہ سی بجہت خوف ملالت لاحقہ کے بطور رخصت کے تھا نہ بجہت مکروہ اور ممنوع ہونیکے چنانچہ فائدہ رابعہ مین فوائد حدیث مالک ابن اسماعیل مین سی فرماتی ہین الرابعُ فیہ بیانُ شفقةِ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ورأفتِہ بأمتِہ لانہ ارشدہم الی ما یُصلحہم وہو ما یمکنُ الدوامُ علیہا بلا مشقةٍ لانَّ النفسَ یکونُ فیہ النشطُ ویحصلُ منہ مقصودُ الاعمال وہو الحضورُ فیہا والدوامُ بخلافِ ما یشق علیہ فانہ تعرّضٌ لان یترکَ کلّہ او بعضَہ او یفعلُہ بکلفةٍ فیفوتہ الخیرُ العظیمُ وقال ابو الزناد والمہلّب انما قال علیہ السلام خشیةَ الملَلِ اللاحقِ وقد ذمّ اللہ سبحانہ من التزم فعلَ البرّ ثم قطعہ بقولہ ورہبانیةً ابتدعوہا الخ الاترٰی انّ عبدَ اللہ بنَ عمرو بنِ العاص ندم علی مراجعةِ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالتخفیف عنہ لمّا ضعف ومع ذالک لم یقطع الذی التزمہ الخامسُ فیہ دلیلُ الجمہور انّ صلوةَ جمیعِ اللیل مکروہةٌ وعن جماعةٍ من السلف لا بأس بہ قال النووی وقال القاضی کرہہ مالکٌ مرةً وقال لعلّہ یُصبح مغلوبًا وفی رسول اللہ اسوةٌ حسنةٌ ومرةً قال لا بأس بہ مالم یضرّ ذالک لصلوةِ الصبحِ انتہی بقدرِ الحاجة اور اگر شبہ پڑی کہ تجویز کرنا امام مالک اور جماعہ سلف کا قیام تمام شب کو خلاف ظاہر حدیث اکلفوا من العمل ما تطیقون کی ہی تو جواب اسکا یہہ ہی کہ طاقت عابدین کی بحسب مزاج اور ازمنہ اور کثرت اور قلت شوق کی متفاوت ہوتی ہی پس جس عابد کو قیام تمام شب مین فتور اور ملالت اور اضاعت حقوق واجبہ لاحق نہو تو اسکی لئی بلا کراہت جائز ہی اور بہ نسبت اوسکی یہہ قیام تمام شب خارج طاقت سی نہین کہ منافی حدیث اکلفوا من العمل الخ کے پڑے اور جس کسیکو امور مذکورہ مین سی کوئی امر لاحق ہو تو بجہت اس عارض کے حکم جواز بہ کراہت بدل جائیگا چنانچہ کلام شیخ ابن طاہر کا مجمع البحار مین ذیل حدیث فانّ اللہ سبحانہ لا یملّ حتی تملّوا الخ مین اس مضمون پر دال ہی ای اعملوا حسبَ وسعِکم فانکم اذا اتیتم بہ علی فتورٍ یعاملکم معاملةَ الملولِ ای تعبدوہ علی فتورٍ فاعبدوہ ما بقی لکم نشاطٌ فاذا فترتم فاقعدوا انتہی اور یہہ کلام صاحب فتح الباری کا الثالثُ الوقوفُ عندَ ما حدّ الشرعُ من عزیمةٍ ورخصةٍ والاعتقادُ انّ الاوفقَ المُرافقَ اولٰی من الاشقّ المخالفِ انتہی صحیح ہی اور ہم بلکہ سب اہل اسلام اسکو تسلیم کرتے ہین لیکن اثبات بدعیتِ امور مذکورہ اس سی نہین ہو سکتا اسواسطیکہ معنی اس کلام کے یہہ ہین کہ حدود شرعیہ سی جو عزیمت اور رخصت کے ہون

صحیح ۔۔۔ وادر بیان الیہود والنصارا ۔۔۔ باب احکام الدین من التحریف عن عائشہ رضی اللہ عنہا قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا امرہم امرہم من الاعمال بما یطیقون قالوا انا لسنا کہیئتک یا رسول اللہ صلعم ان اللہ قد غفر لک ۔۔۔

۵۱

مسلمان کو بچا و ربچا ہیئی اور مناسب اور موافق عبادت اولی ہوتی ہی اشق مخالف سی پس عبادات
امام کب خارج تھی حدود عزمیت ورخصت سی بلکہ بعض عزائم اور بعض رخص تھے تو کلام فتح الباری
سے کیا مضرت ہوگی دیکھو عبادات امام کی موافق فعل صحابہ کرام کے جیسے حضرت علی اور عبد اللہ
ابن عمرو بن العاص اور ابا طلحۃ الانصاری اور حمزۃ بن عمرو الاسلمی رضی اللہ عنہم اجمعین کے تھی
پس یہہ کیونکر کہا جائیگا کہ یہہ امور مخالف شرع تھے اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا پس مداحین جو
قصے واہی مدح امام مین نقل کرتے ہین ساتھہ سند مسلسل متصل کے امام تک نہین پونہچی اور نیز مخالف
سنت ہین جواب اسکا مفصلا کلام سابق سی کہل چکا کہ یہہ امور منقولہ موافق سنت ہین اور قبول اخبار
اورحکایات احوال صلحا مین سند مسلسل متصل کسنی شرط کی ہی تمام احادیث متصل غیر مسلسل بلکہ غیر متصل
مرسل یا معلق وغیرہ اکثر مسائل اور احکام شرعیہ کا مبنی ہین پہر احوال صلحا مین نقول کیواسطے تسلسل
اور اتصال شرط کرنا ایسا عجب ہی ومن ادعی فعلیہ البیان دیکھو جو حدیث واسطے عمل کرنیکے تلاش
کیجاتی تو پونہچنا اُس حدیث کا عازم عمل تک سند مسلسل متصل ضروری نہین کسی کتاب معتبر مین پانا اُسکا
واسطے عمل اور قبول کے کافی ہی قال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح مَن اَرادَ العملَ بحدیثٍ من
کتابٍ فطریقتُہ اَن یاخُذَہ من نسخۃٍ معتمدۃٍ قابلہا ہوا وثقۃٌ باُصولٍ صحیحۃٍ فاِنْ قابلَہا باصلٍ معتمدٍ
محقَّقٍ اَجزاہ انتہی پس جب احوال مذکورہ امام کتب معتبرہ ثقات مین بتفصیل مذکور ہین تو ہماری قبول
کرنیکو یہہ امر کافی ووافی ہے اور توقف صحت خبر کا اوپر سند مسلسل متصل کے احداث شرع جدید
اور زعم فاسد غیر سدید ہے نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ الہفوات ونسئلہ العصمۃ فی القولِ والفعلِ والاعتقادات
ونستعین بجنابہ فی کفایۃِ المہمّاتِ ودفعِ شرورِ البُغاۃ بحرمۃِ سیّدِ الساداتِ **قال** صاحب التنویر باب دوسرا بیچ
بیان تقلید ائمہ اربعہ کے فرماتا ہی اللہ تعالےٰ فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون الخ **قولہ** اصل غرض مؤلف
کی الخ **اقول وبعونہ احول** آیہ کریمہ فَاسْئَلُوا اَہلَ الذِّکرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ نازل ہوئی تھی بیچ جواب شبہ
مشرکین کے جو کہتی تھی کہ رتبہ اللہ تعالی کا برتر ہی اسبات سی کہ رسول اوسکی بشر ہون اور مقصود اس شبہہ سی
انکار نبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تہا پس حضرت حق سبحانہ نے جواب مین فرمایا کہ تم اپنی معاونین
اہل کتاب یعنی یہود اور نصاری سی یا اور ارباب تواریخ ماضیہ سی دریافت کرلو کہ ہمنی پہلے رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم سی کوئی رسول سوا مردونکے نہین بہیجا اور اسیطریق پر محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو منصب رسالت

عطا کیا قال فی التفسیر الکبیر والنیشاپوری الشبهة الخامسة ان قریشًا کانوا یقولون ان اللہ اعلیٰ واجل ان یکون
رسولہ بشرًا فاجاب سبحانہ بقولہ وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ اِلَّا رِجَالًا المراد ان ہذہ عادة مستمرة من اول زمان
الخلق والتکلیف ثم انہم کانوا مقرین بان الیہود والنصاری اصحاب العلوم والکتب فامرہم اللہ سبحانہ
اعنی قریشًا بان یرجعوا فی ہذہ المسئلة الیہم لیبینوا لہم ضعف ہذہ الشبہة وسقوطہا وذلک قولہ فاسئلوا
اَهْلَ الذِّكْرِ انتہے مختصرًا وقال فی البیضاوی فَاسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اہل الکتاب او علماء الاخبار لیعلموکم انتہی
وہکذا فی الکشاف والمدارک اور لفظ اہل کا اسجگہہ معنے والیون اور صاحبون کے ہے کما قال فی القاموس
اہل الامر ولاتہ انتہے پس مراد اہل ذکر سے متولین ذکر یعنے جاننے والے توریت اور انجیل وغیرہ یا اخبار
ماضیہ کے ہین اور چونکہ نزدیک محققین علماء اصول کے عبرت واسطے عموم لفظ کے ہی نہ واسطے خصوص
مورد کے تو اس آیہ کریمہ سے اگرچہ واسطے دفع شبہ مشرکین کے محل خاص مین نازل ہوئی تھی بمقتضای
عموم لفظ کے اور داعیہ سوال کے کہ وہ نجاننا امر محتاج الیہ فی الدین کا ہے اور سوال کرنا اور تحقیق کرنا
علماء اور واقفین اُس امر سے اس نجاننے پر مرتب ہی احکام متعددہ استنباط کرتے ہین منجملہ اسکی
یہہ ہے کہ جسوقت مسلمان کو کوئی امر محتاج الیہ دین کا نہ معلوم ہو تو عالمین اور ماہرین اُس امر کیطرف
رجوع کرے اور سیکھے اور سیکھنا عامی کا مسائل مستنبطہ کو مجتہدین سے بطور تقلید کے ہوگا یعنے مان لینا
قول کا بغیر معرفت دلیل کے اس لئے کہ عامی کو قدرت تامہ اوپر معرفت دلیل کے اور سلامت اسکے کے
معارض اور مناقض اور ناسخ وغیرہ سے نہین ہے قال العلامة السمہودی فی العقد الفرید التقلید قبول
القول بان یعتقد من غیر معرفة دلیلہ فاما مع معرفة دلیلہ فلا یکون الا لمجتہد لتوقف معرفة الدلیل علی
معرفة سلامتہ عن المعارض بناءً علی وجوب البحث عن المعارض ومعرفة السلامة عنہ متوقف علی استقراء
الادلة کلہا ولا یقدر علی ذلک الا المجتہد ومن لم یوجب البحث عن المعارض واکتفی بمجرد معرفة الدلیل
کمن اجاز التمسک بالعام قبل البحث عن المخصص فلم یکتف بمعرفتہ من غیر مجتہد اذ لا وثوق لمعرفة غیرہ فی
الادلة الظنیة انتہے پس بالضرور یہہ آیہ کریمہ نزدیک علماء محققین کے دلیل ہوئی وجوب تقلید کی کما قال
السید السمہودی فی العقد الفرید ودلیل وجوب تقلید غیر المجتہد مجتہدًا قولہ تعالے فَاسْئَلُوْٓا اَهْلَ
الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ انتہے وقال الشیخ ابن الملا فروخ المکی فی القول السدید ومن لم یکن لہ
قدرة وجب علیہ اتباع من ارشدہ الی ما کلفہ بہ ممن ہو من اہل النظر والاجتہاد والعدالة ویسقط

عن العاجز تکلیفہ بالبحث والنظر لعجزہ لقولہ تعالے لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا ولقولہ عز وجل فَاسْئَلُوْا اَھْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ وہی الاصل فی اعتماد التقلید کما اشار الیہ المحقق ابن الہمام انتہے اور عام نزدیک محققین اہل اصول کے کہتے ہین اوس لفظ کو جو مشتمل ہوا وپر مجموع مسمیات غیر محصور کے علے سبیل الاستغراق قال فی مسلم الثبوت قال ابو الحسین البصری العام اللفظ المستغرق لما یصلح لہ انتہے وقال فی التوضیح فالعام لفظ وضع وضعًا واحدًا الکثیر غیر محصور مستغرق لجمیع ما یصلح لہ انتہی پس لفظ اہل الذکر کا جو وارد ہی آیہ کریمہ مین اگر اسکو عام کہا جاوی اور مراد لیجاوی اس سی جمیع اہل الذکر علے سبیل الاستغراق اور اسی عموم پر اوسکو باقی رکہا جاوی تو مقصود آیہ شریفہ کا کہ وہ رفع شبہہ کفار ہے ساتھ سوال کرنے اہل کتب سماویہ اور واقفین اخبار واقعیہ ماضیہ کے ہرگز حاصل نہوگا اسواسطی کہ سوال کرنا جمیع اہل کتاب اور واقفین اخبار سے محال ہے اس لئی کہ جمع ہونا سائل کا جمیع کے ساتھ باوجود بعد ازمنہ وجود اور امکنہ تحقق کے ممکن نہین پس تکلیف ساتھ اسکی تکلیف بالمحال اور مخالف آیہ کریمہ لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا کے ہوگی اور امتثال جو مقصود امر ہے کیونکر ہوسکیگا اور اسیطرح حکم وجوب تقلید جو اہل علم نے اس آیہ کریمہ سی مستنبط کیا ہے ہرگز حاصل نہوگا اسلئی کہ عامی عازم تقلید کو رجوع طرف ہر مجتہد اور اہل علم ودانش کے ممکن نہین تو امتثال اسکا بھی ممتنع ہوا اور نیز بہی درصورت بقای عموم اہل الذکر اور وجوب سوال کے ہر مجتہد اور اہل علم سے برتقدیر اختلاف آرای مجتہدین اور اہل علم کے ایک کی رای پر عمل نکرسکیگا بجہت عدم ترجیح کے اور سبکی رای پر نہ چل سکیگا باعث تخالف اور تدافع احکام اجتہادیہ کے تو لامحالہ واسطی دفع ان قبایح کے کوئی تخصیص لفظ اہل الذکر مین لینا ضرور ہوگی اگر کہا جاوی کہ نزدیک بعض اہل اصول کے عام وہ لفظ ہی جو دو سی زیادہ مسمیات غیر محصور پر دلالت کرے اور استغراق جمیع افراد کا نزدیک ان بعض کے ضروری نہین پس امتثال آیہ کریمہ مین سوال کرنا تین افراد اہل ذکر سے کفایت کرتا ہی اور اس تقدیر پر لفظ اہل کا بجہت اشتمال کے اوپر تین فردون کے عموم پر باقی رہیگا اور امتثال محال نہوگا تو ہم کہین گے اولا تو مذہب ان بعض کا نزدیک محققین کے مخدوش ہے مقبول نہین پس بنا کلام اوپر مذہب غیر مقبول کے باطل ہے عند المحققین اور ثانیا یہہ کہ جب مسماۃ غیر محصور عام مین معتبر ہوئی اور استغراق جمیع افراد ضروری نہوا تو تعیین کردینا تین فردون اہل الذکر کا منافی عموم کے ہوگا

اور اگر تخصیص نکیجائیگی تو افراد غیر محصور جو مدلول عام کے ہونگے مسئول عنہ پڑینگے اور بجہت غیر محصور
ہونے کے سوال اُن سے ممکن نہوگا اور ثالثا یہہ کہ ہم پوچھتے ہین کہ کسی فرد کو جسپر اہل ذکر صادق
آتا ہے تم نے مسئول عنہ ہونے سی نکالا یا نہین اگر نکالا تو باوجود شمول لفظ اہل الذکر مصادیق
اپنے کو تمنے بعض مصادیق کو خارج کردیا پس تخصیص کہ عبارت ہی تقلیل شرکا سی متحقق ہوگئی خواہ لفظ
اہل الذکر کو موافق اصطلاح بعض کے عام نکہو یا کہو اور اگر نہ نکالا تو اُستمار محال ہوا اور سب شناختین
لازم ہوئین اور معہذا بمقتضای زعم شاک کے سوال کرنا تین فرد ون سی ضروری ہوگا اور یہہ امر ہی مخالف
ہے مقصود آیہ کریمہ کے اور منافی ہے اجماع امت مرحومہ کے اسواسطی کہ مقصود آیہ کریمہ مین سوال اہل الذکر سے
یہہ ہے کہ اشتباہ مذکور رفع ہو پس اگر مشرکین شاکین نے ایک یہودی یا نصرانی کتب سماویہ شناس اور
تواریخ دان سی پوچھا اور اوسنی بحسب اخبار واقع کے بتادیا کہ سب انبیاء ماضین رجال ہی ہوئی ہین
تو اشتباہ جاتا رہا اور مقصود حاصل ہوا اور استمار ہوگیا اب دو فرد ون آخر سے سوال کرنا نہ محتاج
الیہ ہے اور نہ ماموربہ اسیطرح اگر عامی نا واقف نے کسی مجتہد اہل حق سی مسئلہ غیر معلومہ دریافت کیا اور
اوسکی تقلید کر لی اب سوال کرنا اوسی مسئلہ کو اور مجتہدین سے باجماع امت کچہہ ضروری نہین بالجملہ لفظ
اہل الذکر مین جمیع افراد اہل الذکر کے لینا ممکن نہین اور یہہ سب کلام بر تقدیر عموم اوسکی کی تھا کہ وہ
مسلک ہی صاحب تنویر اور معیار کا اور نزدیک راقم الحروف کے لفظ اہل کا عام نہین ہی بمعنی جنس
کے ہی اور اسم جنس مین جب عہد نہو تو عام ہوتا ہے اور اسجگہہ عہد متعین ہی اسلئی کہ مطلق اہل معنی والی
کے مراد نہین بلکہ اہل خاص یعنے متولی ذکر مراد ہین بدلالۃ اضافت کے پس عموم کا کیا طریق اور مخصص عام
کا کبہی غیر مستقل ہوتا ہے جیسی استثنا وغیرہ اور کبہی مستقل ہوتا ہی خواہ وہ کلام ہو یا عقل اور یہہ قسم ثانی
تخصیص اصطلاحی ہے قال صدر الشریعۃ نے التنقیح قصر العام علے بعض ما تناولہ لایخلو من ان یکون بغیر
مستقل وہو الاستثناء والشرط او بمستقل وہو التخصیص وہو اما بالکلام او غیرہ وہو اما العقل نحو خالق
کل شئی بعلیم ضرورۃ ان اللہ تعالی مخصوص منہ وتخصیص الصبی والمجنون من خطابات الشرع من ہذا القبیل
واما الحس نحو واوتیت من کل شئی واما العادۃ نحو لا یاکل راسا یقع علی المتعارف انتہی تو آیہ کریمہ
فاسئلوا اہل الذکر مین جس وقت سوال کرنا جمیع اہل کتب سماویہ اور تواریخ ماضیہ سے بر تقدیر عموم
اہل الذکر کے محال ہوا اور یہی مقصود آیہ سے زیادہ ہوا اور تکلیف بالمحال بفحواے آیہ شریفہ لا یکلف

۲۲۳۴ ص

اللهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا کے شارع سی واقع نہین توبضرورتِ عقل اہل الذکر مین تخصیص مانین گے اور عقلاء منصفین اس کلام مولف معیار کو کہ کہتا ہے دعوی تخصیص کا اور ظنی الدلالۃ ہونا اس آیہ کا غلط اور نرے اصل ہی اسلئے کہ لفظ اھل کا اس آیہ مین اپنے عموم پر ہے اور اسکی تخصیص پر کوئی دلیل شرعی نہین نہ توکتاب اللہ اور نہ حدیث متواتر یا مشہور یا خبر واحد اور نہ قیاس صحیح کسی مجتہد کا اور نہ قرینۂ عقلی انتہی ساقط از اعتبار جانین گے اسواسطے کہ امتناع ماموربہ بر تقدیر عموم قرینہ واضحہ ہی واسطے تخصیص کے اور مخصص یہان پر عقل اور نص قطعی لَا یُکَلِّفُ اللهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا ہوگی اور کلام صاحب توضیح کا سچ ہی کہ اگر بلا قرینہ تخصیص کیجاوی تو امان لغت اور شرع سی اُٹھہ جاوی لیکن متنازع فیہ مین تخصیص بلا قرینہ کہان ہے بلکہ نص قاطع قران اور عقل کامل اہل ایمان قرینۂ تخصیص موجود ہی اور اتفاق تمامی اہل اصول اور علمای نحول حنفیہ اور شافعیہ وغیرہ کا اسبات پر کہ جو عام ایسا ہو کہ بر تقدیر شمول جمیع افراد اوسمین امتناع لازم آوی تو وہ عام بقرینہ عقل اور حواس وغیرہ مخصص ہوتا ہے واسطی دعوی تخصیص اہل الذکر کے برہان شافی ہی قال فی مسلّم الثبوت التخصیص جائز بالعقل خلافاً لطائفۃ قال السبکی لا نزاع فی انّ ما یقتضی العقل خروجہ خارج انما ہو فی انّ اللفظ ہل یشملہ فمن قال نعم سمّاہ تخصیصاً ومن قال لا کما ہو ظاہر کلام الشافعی لم یسم لنا العموم لغۃ والخصوص عقلاً فی قولہ تعالی وَهُوَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ اذ لا شئ من الواجب والممتنع بمقدور عقلاً وقولہ لِلّٰهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ والاطفال والمجانین لا یفہمون انتہی وہکذا فی شرحہ لمولانا نظام الدین بحر العلوم اب دیکھو کہ ایراد قصہ امرأۃ مخزومیہ کا یہان پر نیچ لبطلان تخصیص بلا مخصص کے سراسر محال ہی اسواسطے کہ کلام تخصیص لفظ اہل الذکر مین تھا کہ وہ لفظ عام ہے اور عموم صفت لفظ ہی کی ہے حقیقۃً کما قال فی مسلم الثبوت العموم حقیقۃً فی اللفظ اور تخصیص اعراب کی بعض اشراف و معززین کو ساتھہ ترک اقامت حد کے قبیل تخصیص الفاظ سے نہین ہی ناہم اور علی التسلیم ہمنے پہلے بیان کر دیا کہ مانحن فیہ مین تخصیص بلا مخصص نہین ہے پس قصہ عورت مخزومیہ ہمپر حجت کیونکر ہوا اور یھہ جو کہا ہی کہ آجتک کسی ایک فرد نے بھی یھہ دعوی نہین کیا کہ یہہ آیہ مخصص ہے پھر اجماع کے کیا معنی ہین باطل ہوا اسواسطے کہ ہم کلام سبکی سے نقل کر چکے کہ جو چیز نزدیک عقل کے عام مین داخل نہو سکے وہ بلا نزاع اسکے خارج ہوتی ہے پس جب کسی نے اہل علم مین سے نزاع بیچ خروج اُس چیز کے جو عقلاً خارج ہے نہین کیا تو یھہ اجماع ہوا اہل علم کا اوپر تخصیص اہل الذکر کے اسلیٔ کہ جمیع افراد کا داخل ہونا اسمین محال ہی

عقلاً پس ظاہر ہوئی یہہ بات کہ کوئی شخص اہل عقل مین سے اس محل مین اہل الذکر کو عام نے ہی نہین سکتا اور تخصیص اجماعی کے یہہ معنی ہین لیکن مسلک مولف معیار کا سب سے نرالا ہی اور مراد ذکر سے بیچ آیہ کریمہ فَاسْئَلُوْا اَہْلَ الذِّکْرِ کے کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ واقعیہ مین پس جو لوگ کہ کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ سے واقف ہین اونکے عقائد موافق عقائد سائل کے ہونا نہ ضروری ہے اور نہ واقع اسواسطے کہ مشرکین عرب جو معترض تھے اوپر رسالت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے بزعم منافات رسالت اور بشریت کے تو اونکو اللہ تعالی نے حکم فرمایا کہ تم اہل کتب سابقہ سماویہ اور اخبار زمان ماضیہ واقعیہ سے پوچھو لو کہ سب انبیاء سابقین بشر ہی تھے تاکہ اشتباہ اونکا رفع ہو قال الزمخشری فی الکشاف اَمَرَهُم اَن یَسئلوا اَہلَ الذِّکرِ وہم اہل الکتاب حتی یُعَلِّموهم اَنَّ رسلَ اللہ المُوحیٰ الیہم کانوا بشرًا ولم یکونوا ملائکۃ کما اعتقدوا انتہی وقال البیضاوی جوابٌ لقولہم ہَل ہٰذا اِلّا بَشَرٌ مِّثلُکُم فَامَرهم ان یَسئلوا اہلَ الکتابِ عن حالِ الرُّسلِ المتقدمۃِ لتزولَ عنہم الشبہۃُ انتہی اور یہہ امر بہت واضح ہی کہ عقائد اہل کتاب اور مشرکین عرب مطابق ایک دوسری کے نہتے اور اس آیہ کو جو علمانے بیچ وجوب تقلید کے حجت گردانا ہے باین طور گردانا ہی کہ اگرچہ مورد نزول اس آیہ کریمہ کا خاص ہے لیکن باعتبار عموم لفظ اس سے یہہ بات بھی نکل آئی کہ جن مسلمانکو مسائل دینیہ کہ ماخذ اونکا قران شریف اور حدیث نبوی صلے اللہ علیہ وسلم ہے نہ معلوم ہون تو ان مسائل کو واقفین قرآن شریف اور حدیث سے دریافت کرے اور بعض مسائل غیر معلومہ ایسے بھی ہونگے کہ اوسمین بعض سائلین کو تقلید مسئول عنہا کی ضروری ہوگی اب دیکھو کہ نزدیک ان علما کے ذکر سے مراد قرآن شریف اور احادیث صحیحہ نبویہ صلے اللہ علیہ وسلم ہے اور اہل اوسکی علماء واقفین کتاب وسنت اور مستنبطین احکام ملت ہین خواہ عقائد اونکے مطابق اہل سنت یا مطابق عقائد سائل اور مقلد ہون یا نہون پس نزدیک اہل سنت کے سب جاننے والے قران شریف اور حدیث نبوی کے افراد اہل ذکر سے ہونگے اور اسیطرح اور فرقون کے نزدیک علماء اہل سنت اہل ذکر سے قرار پائینگے اب اجازت ندینا ہر فرقہ کا بیچ اتباع دوسری فرقہ مخالفۃ العقائد کے مبنی اسی بات پر ہے کہ ہر فرقہ اہل ذکر سے مراد اپنے عقائد والون کو لیتا ہے اور غیر ونکو بطور قصر وتقیید نکالتا ہے نہ یہہ کہ اور فرقون کو مصداق اہل ذکر کا کہ مراد اوس سے قران شریف اور احادیث ہی نہین جانتا اور قصر وتقیید بایطور کرتا ہی کہ اللہ تعالے نے اتباع حق کا امر اور اتباع باطل سے آیات عدیدہ مین نہی فرمائی ہے اور فرقہ مخالفہ اگرچہ مصداق

اہل ذکر بالذات ہے لیکن چونکہ اوسنے تاویل آیات اور احادیث اور استخراج احکام اپنی بطور
باطل اور موافق ہوا کیا ہے پس اتباع اوسکا ممنوع ہے تو بالضرور اہل ذکر مین تخصیص ماننا پڑی نزدیک
ہر فرقہ امت اجابت کے اور یہہ کیسی ہو سکے کہ ہر فرقہ امت. جابت دوسری فرقہ امت اجابت کو جاننے
والا اور ماننے والا قران شریف اور احادیث کا نجانے غایت الامر یہہ ہے کہ چونکہ استخراج احکام اور تبین
معانی کتاب وسنت اور تصحیح وتغلیط احادیث مین بنا بر قواعد اور اصول مقررہ ہر فرقہ کے اختلاف
ہے اور اسی سبب سی عقائد اور فروع مقررہ ہر فرقہ مین نسبت دوسری کے بون بعید ہے اور
نزدیک ہر فرقہ کے استنباطات دوسرون کی باطل ہین پس حکم اتباع وتقلید جو آیہ فَسْئَلُوا اَہلَ الذِکر
سے مطلقا مفہوم تھا ساتھہ آیات نہی اتباع باطل وہوا کے مخصوص کیا جائیگا ساتھہ اہل ذکر متبعین حق
کے پس یہہ جو مولف معیار نے کہا کہ ہر فرقہ دوسری فرقہ کو مصداق اہل الذکر کا نہین جانتا الخ معلوم
نہین کہان سے کہا اور ذکر سے مراد کیا لیا اگر مراد اوسکی ذکر سے ملت مقررہ ہر فرقہ کا ہے چنانچہ تعمیم
اوسکی ذکر حق اور ذکر باطل اور ذکر مشوب بہوای نفسانی اسپر دال ہے اسلئے کہ قران شریف اور احادیث
نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مین مشوب ہوا اور بطلان نہین ہے البتہ مذاہب مستخرجہ اُن سے مشوب تھے اسکی مثلتی
ہین تو بالکل مخالف تفسیر اور آرای صحابہ علما ہے کما ذکرنا سابقاً اور بھی وقت نزول آیہ کریمہ کو ر سے
ملل مختلفہ موجود تھی کہ لفظ ذکر انکو شامل ہوتا اور بعد اوسکی قیدین لگائی جاتین علاوہ یہہ ہے کہ بتقدیر
تسلیم اسکی ہمارا مدعا ثابت ہوا اسلئے کہ تمنی تو یہی کہا تھا کہ لفظ اہل الذکر کا عام تھا اور شامل تھا جمیع
اہل ملت اور جاننے والون قران شریف اور احادیث کو لیکن اوسمین تخصیص کرکے ہر فرقہ دوسرے
فرقہ کو نکالتا ہے اور یہہ امر تمنے خود تسلیم کرلیا اور کہا کہ لفظ ذکر کا جو کہ مضاف الیہ لفظ اہل کا ہے
فی نفسہ تو مطلق تھا اور شامل تھا ذکر حق صریح کو بھی اور ذکر باطل محض کو بھی اور ذکر مشوب بہوای نفسانی
کو بھی لکن اس آیہ مین مقید ہے ساتھہ قید حق کے اور باعث اس تقیید پر آیات قرانی اور احادیث صحیحہ ہین
انتہے اور بیان تسلیم تمہاری کا یہہ ہی کہ تخصیص کہتے ہین قصر عام کو اوپر بعض مسمیات کے کما قال فی
مسلم الثبوت وہو ای التخصیص قصر العام علی بعض مسمیاتہ فی الارادۃ وقد یقال بتقدیر اللفظ مستقلا علی
بعض مسماہ فیتنا ول لبعض تقیید المطلق انتہی من شرح بحر العلوم پس تمنے لفظ ذکر کو مطلق کہا
پھر اوسکو شامل لیا واسطے ذکر حق اور باطل اور مشوب بہوای نفسانی کے پس اس تمہید پر موافق قول

مختار اصولیین کے تخصیص نہ کہہ سکین گے اسلئے کہ تخصیص مختار اصولیین کی عبارت ہی قصر عام سے اوپر بعض
مسمیات اوسکی کے کامر عن بسلم الثبوت تو جب ذکر کو مطلق کہا تو عام کہان ہی کہ قصر اسکا بعض مسمیات
پر آیا جاوی تو جواب اسکا یہہ ہے کہ لفظ جو شامل ہو معانی کثیرہ کو باعتبار وضع واحد کے اگر مستغرق
ہو جمیع افراد کو تو اوسکو عام کہتے ہین اور اگر مستغرق نہو پس یا اوسمین افراد غیر محصور لئے جائین تو
وہ جمع منکر ہے یا افراد محصور معتبر ہون تو وہ اسم عدد ہی اور اگر موضوع ہو لفظ واسطے معنی واحد کے
اور اسکا شمول نہو معانی متعددہ کو تو ان دونو کو خاص کہتے ہین خواہ وہ معنی واحد ہون باعتبار
تشخص کے یا باعتبار نوع کے یا باعتبار جنس کے کما قال فی التوضیح اللفظ اِن وُضِعَ لِکثیرٍ وضعاً
متعدداً فمشترک او وضعاً واحداً والکثیرُ غیرُ محصورٍ فعامٌ اِن استغرقَ جمیعَ ما یَصلُحُ لہ والّا فجمعٌ منکرٌ ونحوہ
وان کانَ الکثیرُ محصوراً کالعَدَدِ والتثنیۃ او وُضِعَ للواحدِ فخاصٌّ سواءٌ کانَ الواحدُ باعتبارِ التشخص
کزیدٍ او باعتبارِ النوعِ کرجلٍ وفرسٍ او باعتبارِ الجنس کالانسانِ انتہی پس شمول افراد کا سوا عام
اور جمع منکر یا مثل اوسکی اور اسم عدد کے نہین ہوتا اور جب تمنی لفظ الذکر کو عام نہ کہا تو جمع منکر
اور مثل اوسکی اور اسم عدد بھی نہین ہی پس افراد کو شامل کیونکر ہوگا اور ذکر باطل اور ذکر مشوب
بھی انسانی وغیرہ اوسکی افراد کیونکر پڑینگے تو لا محالہ بر تقدیر شمول اسکی کے واسطے افراد کے
اسکو عام مانیگے اور تخصیص اوسمین جاری کرینگے اور یہی ہمارا مدعا ہی اگرچہ کچھ فرق ہی کہ ہمنے
لفظ اہل ذکر باعتبار لفظ اہل کے عام کہا ہی اور تمنی باعتبار ذکر کے لیکن مآل واحد ہے اور وجہ
مولف معیار نے ذکر کو مطلق اور شامل واسطے افراد کے مانکر پہر اوسمین تقسید ساتھہ آیات مذکورہ
کے جاری کی ہی حال اوسکا یہہ ہی کہ آیہ فاسئلوا اہل الذکر الخ مفید ہی وجوب سوال کے اہل ذکر سے وقت
لاعلمی کے اور مورد آیہ کا تو خاص تہا بیچ سوال کے احوال رسل ہی کہ وہ بشر تھے یا ملک لیکن باعتبار
عموم لفظ اسکے یہی حکم وجوب سوال کا وقت لاعلمی مسائل دین کے اور حکم وجوب تقلید بیچ مسائل تقلیدیہ
کے بھی مستنبط ہوا پس اگر موافق زعم مولف معیار کے ذکر کا شمول اقسام متعددہ کو مان لین تو معنی آیہ کریمہ
یہہ ہونگی کہ تم وقت لاعلمی کی اہل ذکر سے خواہ وہ اہل ذکر حق ہون یا اہل ذکر باطل اور مشوب ہو دریافت کرلو
پس تخصیص اس عموم کی بایں طور ہوگی کہ کوئی آیہ یا حدیث متواتر یا مشہور مخالف اس مفہوم وجوب سوال کے
مطلق اہل ذکر سے وارد ہو یعنی مضمون اسکا نہی ہو سوال اہل ذکر مخصوص سے مثلا اہل ذکر باطل یا مشوب ہوا ہی معصیت سے

سی تو ایسی آیہ یا حدیث مخصص عموم مذکور کے ہوسکتی ہی جیسی لَا تَتَّبِعُوا اَھْوَاءَ کُمْ و نحوہ اور آیہ کریمہ ذٰلِکَ بِاَنَّ اللّٰہَ نَزَّلَ الْکِتَابَ بِالْحَقِّ جسکا مضمون یہہ ہی کہ یہ عذاب مذکور اُن اہل کتاب پر جنہون نے کتب سماویہ مین سی آیات کو چھپایا یا تحریف کی اِس سبب سے ہی کہ اللہ تعالی نے کتاب یا قرآن کو ساتھہ حق کے نازل کیا ہے اور انہون نے اسکی عداوت کی اور سمجھہ بوجھکر مخالفت اختیار کی کما قال فی البیضاوی وغیرہ ای ذٰلِکَ العذابُ بسببِ انّ اللّٰہ نزّل الکتابَ بالحقّ فرفضُوہ بالتکذیبِ او الکتمانِ انتہے مخصص حکم وجوب سوال کے نہین ہوسکتی اسلئی کہ خبر تنزیل قرآن شریف کو ساتھہ حق کے منافات ساتھہ حکم مذکور کے اور مدافعت عموم مستفادسی کب ہی کہ یہہ اوسکی مخصص پڑی اور اسیطرح آیہ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَکْتُمُوا الْحَقَّ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ الخ مین خطاب ہی واسطی اہل کتاب کی جو اپنی طرف سی آیات بناکر کتب سماویہ مین ملادیتے تھے پس اونکو اس فعل سے نہی فرمائی کما قال فی البیضاوی والمعنی لاتخلِطوا الحقّ المنزّلَ بالباطلِ الذی تخترِعونَہ وتکتبونَہ حتی لایُمَیَّزَ بینہما اولاتجعلُوا الحقَّ ملتبساً بسببِ خلطِ الباطلِ الذی تکتبونَہ فی خلالِہِ او تذکرونَہ فی تاویلِہ انتہی اور آیہ کریمہ فَاسْئَلُوا اَہْلَ الذِّکْرِ مین بالذات خطاب ہی مشرکین کو جو بشریت اور رسالت مین منافات کا زعم کرتے تھے پس مامور بہم اس آیہ کے غیر ہین انکی جنہین نہی فرمائی ہے اختلاط مذکور سی تو ایسی نہی کو تخصیص عموم مذکور سی کیا علاقہ اسی قیاس پر سمجھنا چاہیئے باقی آیات مذکورہ اور احادیث مسطورہ مولف معیار کو جو اسجگہہ اونکو مخصص ٹھہرایا ہے کہ اونمین کوئی بھی تخصیص مذکور پر دال نہین اور ہمنی دو آیتون کو بطور مشتے نمونہ خروارہ کے ذکر کرکے تفصیل باقی کی باعتماد فہم اذکیاء منصفین بخوف املال تطویل موقوف رکھی اور یہہ جو کہا ہے کہ بالیقین معلوم ہوا کہ اس آیہ مین مراد ذکر سی ذکر حق ہی سو جو کوئی اہل ایسی ذکر کا ہوگا عموماً خواہ کوئی ہو اوسکا اتباع واجب ہوگا وقت لاعلمی کے اور وہ نہین ہی مگر فرقہ ہمارا الخ کلام نے حاصل ہے اسلئی کہ اولا تو ذکر کو پہلے شامل واسطی افراد کثیرہ کی ماننا اور پہر تخصیص اور تقیید کرکے بعض افراد کو سوای ذکر حق کے نکالنا واسطی مراد ہونے ذکر حق کے ذکر مذکور سی کیا ضرور ہی ہم کہتے ہین کہ لفظ ذکر آیہ مین معرف باللام ہے اور اصل اوسمین عہد ہی جبتک کوئی قرینہ خلاف کا نہو کما ہو مصرح ومسلم عند الخصم وسیجی مفصلاً پس مراد اُس سی کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ و آتیہ ہین تو ابتدا اگر بغیر تخصیص اور تقیید کے ذکر سی ذکر حق مراد ہوا اور زعم مولف باطل رہا اور ثانیاً ہمنی مضمون مذکور تسلیم کیا اگر مراد ہونے ذکر حق سی بطور مزعوم کے یہہ کب لازم ہی کہ اتباع مسئول منہ

٦١

کا واجب ہو جائز ہی کہ سوال مذکور واسطی رفع اشتباہ کی ہو کامر من التفاسیر یا واسطی تحصیل علوم خبریہ ماضیہ
کے یا آتیہ کی مگر اُن مسائل میں جو اتباع اور تقلید او نمین جلسی نہین جیسی مسائل عقائد یا ضروریات دین
اور ثالثا یہہ بہی تسلیم کیا لیکن یہہ کیونکر لازم ہوا کہ وہ فرقہ خاص مولف کا ہے اور اہل سنت والجماعہ
عبارت اُسی سی ہی ہم کہتے ہین وہ فرقہ ہمارا ہی اور اہل سنت ہم ہین آور رابعا یہہ کہ ہمنی اسکو بھی مسلم
رکھا مگر ہم کہتے ہین کہ وقت لاعلمی کے اتباع ہر جاننی والیکا فرقہ اہل سنت مین سی واجب ہوا تو جاننی
والے ذکر حق کے بعضی مجتہد ہین اور بعض مقلد اور ہر ایک انمین سی منقسم ہی طرف اقسام کثیرہ کی اب بر تقدیر
مولف معیار کے نہ جاننی والا مسائل کا یا ایک وقت مین سبکا اتباع کریگا سو یہہ باوجود لزوم تقلید مقلد اور
لزوم اتباع کے نہیم ہر امر غیر معلوم کے حیز امکان سی باہر ہی یا بعض کا اتباع کریگا سو اسمین باوجود لزوم
ترجیح من غیر مرجح کے ترک واجب کہ وہ اتباع ہر جاننی والیکا ہے وقت لاعلمی کے موافق زعم مولف کے
لازم آئیگا وہو مما لا یتفوہ بہ العاقل علاوہ یہہ کہ ذکر حق شامل ہی توراۃ اور انجیل اور زبور وغیرہ کو ہی
کما نقلنا من التفاسیر پس تقدیر مولف پر لاعلموں کو اتباع واقفین ان کتب کا بہی موافق حکم اس آیۃ
کے واجب ہوگا ہو الذی لا یمیل الیہ مائل ولا یلزم الا من کلام السفیہ الجاہل آور یہہ جو کہا کہ ہر ایک فرقہ
ذکر کو قید حق کی منضم کرکے اوسکو اپنی مذہب مین منحصر کرتا ہے اور اپنی لوگونکو اہل اُس ذکر کا ٹھہراتا
ہے باوجودیکہ اہل اپنی عموم پر ہے انتہی ساقط ہوا اسلئی کہ پہلے ہم تفاسیر سے نقل کر چکے کہ اس آیۃ شریفہ
مین ذکر سی مراد کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ واقعیہ ہین اور بطور تعمیم حکم کے مجتہدین نی قرآن شریف اور
احادیث نبویہ کو بہی اسمین داخل کیا ہی اور سب فرقہ امۃ اجابت کی بلکہ اہل کتاب جنہون کو کتب سماویۃ ماضیہ
کا علم ہی سب اسمین داخل اور اہل ذکر ہین پس خاص کرنا ہر فرقہ کا ذکر حق کو ساتہہ اپنی خیال باطل ہی وقدم
تفصیلہ فتذکر **قال صاحب التنویر** پس بعد تخصیص اس آیہ اور تقریر مذاہب کے الخ **قال علیہ مولف**
المعیار اسمین دو دعوی کئی پہلا یہہ کہ اہل سنت کا اجماع ہوگیا الخ **اقول** جسوقت یہہ مان لیا کہ تقلید ائمہ
اربعہ ہی کی چاہئی پس قطعاً لازم ہوا کہ ایک کی ائمہ اربعہ مین سی تقلید کریگا اسواسطیکہ جس مسئلہ قابل
تقلید مین مقلد نے تقلید کرنا چاہی تو بر تقدیر تسلیم مذکور کے ائمہ اربعہ کی اقوال اور مذاہب کی تلاش
کریگا اب مذاہب ائمہ اربعہ کے یا باہم مخالف ہونگی یا موافق اگر مخالف ہین تو عمل مذاہب مخالفہ پر حادثہ
واحدہ مین ہیچ حالت واحدہ کی محال ہی کما لا یخفی تو بالضرور ایک کو مذاہب اربعہ مین سی واسطی تقلید کے

اختیار کریگا اور ایک حادثہ معینہ مین ایکوقت مین عمل مذہب امام ابوحنیفہ پر مثلا اور دوسری وقت مین مذہب امام شافعی پر مثلا کیا تو جب بھی تقلید ایک ہی کی ہوئی اسلئی کہ تقلید عبارت ہی قبول کرنے قول غیر سے بلا دلیل کما قال السید السمہودی فی عقد الفرید التقلید قبول قول الغیر بان یعتقد من غیر معرفۃ دلیلہ انتہے تو جب عامی نے مثلا مذہب ابی حنیفہ پر عمل کیا تو اسوقت مین قبول انہین کا قول کیا اور جب عمل موافق قول شافعی کے کیا تو اسصورتمین قبول ہوا قول شافعی کا بہرحال ہر مسئلہ مختلف فیہا مین تقلید ایک امام سی زیادہ کی ہو نہین سکتی اور اگر مسئلہ مطلوبہ مین آرای مجتہدین کے متفق ہین تو اسصورتمین سبکا مقلد کہو یا ایک کا بہر تقدیر تقلید ایک کی لازم ہی تو بر تقدیر تسلیم حصر مذاہب کے بیچ چار کے اور وجوب تقلید انہین کے لزوم تقلید ایک کا ایسا ہوا جیساکہ چار کے جفت ہونیکو انقسام بمتساویین لازم ہی کہ اسکا انکار عاقل سے ممکن نہین انصاف کرنا چاہیئے کہ یہہ کلام مولف معیار کا کہ فرض کیا کہ مذاہب اربعہ کی تقلید چاہیئے لاکن اس سی یہہ کہان لازم ہوا کہ ایک مذہب خاص کی بھی تقلید واجب ہو جاوے یہہ آجتک کسی اہل عقل نے دعوی نہین کیا جیساکہ چار کے جفت ہونی سی ایک کی جفت ہونیکا دعوے کسی نے نہین کیا انتہی کیسا کلام بیمعنی ہی شاید زعم مولف معیار مین معنے اس کلام صاحب تنویر کے یہ دلالت کی اس آیہ نے کہ تقلید ایک کی ائمہ اربعہ مین سی واجب و لازم ہی انتہی یہہ قرار پای کہ بحکم آیہ مذکورہ کے جمیع مسائل مین بیچ ہر حال کے بضرورت یا بلا ضرورت تقلید ایک ہی امام کے ائمہ اربعہ مین سی واجب اور لازم ہی حاشا کہ مراد صاحب تنویر اس محل مین یہہ ہو یہہ ثمرہ ہی خوش فہمی مولف معیار کا ورنہ بحکم آیہ کریمہ مذکورہ تقلید جزئی ثابت کرنا فہم سلیم سی مستبعد ہی البتہ جس جگہہ تقلید جزئی ثابت کیجائیگی اور تفصیل اسکی آئیگی وہانپر دلیل بھی اسکی معرض بیان مین لائی جائیگی **قولہ** در دعوی اول اس سے زیادہ تر باطل ہی اسلئی کہ آجتک کبھی کسی نے نہین کہا کہ اس آیہ مین ائمہ اربعہ مراد ہین پھر اجماع کا کیا نام لینا ہی الخ **اقول** علمای محققین نے برہان وجوب تقلید آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر الخ کو گردانا ہے کما نقلنا سابقاً عن کلام السید السمہودی و المحقق ابن الہمام و قال العلامۃ ابن الساعاتی فی نہایۃ الوصول الی علم الاصول المختار ان المحصل لعلم معتبر اذا لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد یلزمہ التقلید و قیل ان تبین لہ صحۃ اجتہادہ بدلیلہ و الا لم یجز و الجبائی ما لم یکن کالعبادات الخمس لنا فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون انتہی و قال فی مسلم الثبوت غیر المجتہد المطلق ولو عالما یلزمہ التقلید فیما لا یقدر علیہ من الاجتہادیات علی التحری مطلقا علی نفیہ و قیل انما یلزم العالم بشرط ان تبین لہ الصحۃ بدلیلہ لنا المجتہدون من الصحابۃ

وغیرہم کانوا یقلدون من غیر ابداء المستند ویتبعون من غیر نکیر وشاع وذاع واستدل فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون وہی تعم فی من لم یعلم وفیما یعلم لان الامر المقید بسبب یتکرر بتکررہ انتہی
اور جسوقت برہان وجوب تقلید آیہ مذکورہ ٹھہری تو ہر زمانہ مین بحکم آیہ مذکورہ کے مقلدین کو مسائل اجتہادیہ غیر معلومہ مین طرف مجتہدین اُس زمانہ کے رجوع کرنا اور اُن سے معلوم کرکے اتباع کرنا واجب ہوگا اور جب اجماع ہوگیا علماے محققین کا اِسبات پر کہ عوام مومنین کو تقلید صحابہ سے منع کیا جاوے بلکہ عوام تقلید کرین اُن مجتہدین کی جنہون نے مسائل کو منقح کرکے تدوین ابواب فصول ور ترتیب فروع واصول کی ہے اور بعض متاخرین نے اسی اجماع پر مبنی کیا اسبات کو کہ سوا ائمہ اربعہ کے اور کی تقلید جائز نہین اسلئے کہ ضبط مسائل اور تقیید اطلاقات اور تخصیص عمومات وغیرہ جو ضروریات تقلید سے ہے اور مجتہدین کی یہان پایا نہین جاتا تو اسوقت مین باجماع محققین علماء امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم مصداق اور مورد تحقیق اہل الذکر کے آئمہ اربعہ ہونگے نقل کیا اس اجماع کو علامہ محقق سید سمہودی نے ابن الہمام سے کہ وہ نقل کرتے ہین امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ سے اور کلام اونکا یہہ ہے وقال محقق الحنفیۃ الکمال ابن الہمام رحمہ اللہ تعالی نقل الامام الرازی الفخر الرازی رحمہ اللہ تعالی اجماع المحققین علی منع العوام من تقلید اعیان الصحابۃ بل یقلد وان من بعدہم الذین سبروا ووضعوا ودونوا وعلی ہذا ما ذکرہ بعض المتاخرین من منع تقلید غیر الاربعۃ لانضباط مذاہبہم بتقیید مسائلہم وتخصیص عمومہا ولم یدر مثلہ فی غیرہم لانقراض اتباعہم وہو صحیح انتہی وقال مولانا شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالی فی عقد الجید اعلم ان فی الاخذ بہذہ المذاہب الاربعۃ مصلحۃ عظیمۃ وفی الاعراض عنہا کلہا مفسدۃ کبیرۃ ونحن نبین ذلک بوجوہ احدہا ان الامۃ قد اجتمعت علی ان یعتمدوا علی السلف فی معرفۃ الشریعۃ فالتابعون اعتمدوا فی ذلک علی الصحابۃ وتبع التابعین اعتمدوا علی التابعین وہکذا فی کل طبقۃ اعتمد العلماء علی من قبلہم والعقل یدل علی حسن ذلک لان الشریعۃ لا تعرف الا بالنقل والاستنباط والنقل لا یستقیم الا بان یاخذ کل طبقۃ عمن قبلہا بالاتصال ولا بد فی الاستنباط من ان یعرف مذاہب المتقدمین لئلا یخرج من اقوالہم فیخرق الاجماع ویبنی علیہا ویستعین فی ذلک بمن سبق لان جمیع الصناعات کالصرف والطب والشعر والحدادۃ والتجارۃ والصیاغۃ لم تتیسر لاحد الا بملازمۃ اہلہا وغیر ذلک نادر بعید لم یقع وان کان جائزا فی العقل واذ تعین الاعتماد علی اقاویل السلف فلا بد من ان یکون اقوالہم التی یعتمد علیہا مرویۃ بالاسناد الصحیح او مدونۃ فی کتب مشہورۃ وان یکون

مخدومتہ بتبیینِ الراجح من المرجوحِ من محتملاتہا وتخصیص عمومہا فی بعض المواضع وجمع المختلف منہا
وتبیینِ عللِ احکامہا والآلم یصح الاعتماد علیہا ولیس مذہبٌ فی ہذہ الازمنۃ المتاخرۃ بہٰذہ الصفۃ
الا ہذہ المذاہب الاربعۃ انتہی بالجملہ اجماع محققین علما کا اوپر عدم اعتماد کے سوا مذاہب اربعہ کے
اور عدم جواز رجوع کے طرف غیر مذاہب اربعہ کے بھی اجماع ہے اوپر اسبات کی کہ مراد اہل الذکر سی
اب آئمہ اربعہ ہین اور اجماع کرنا اوپر اسبات کی کہ تحقیق مسائل اور تقلید احکام مین رجوع طرف سلف
صالحین کے چاہیے اجماع ہی اوپر حکم کلی کے کہ ہر زمانہ کے سلف صالحین کیطرف رجوع کرنا جزئیات
اجماع مذکور سی اور مورد تحقق کلیہ مذکور کا ہوگا اور ہرگاہ کہ سلف صالحین سی نہ باقی رہی روایات
معتبرہ اور مذاہب صحیحہ مدونہ سوا ائمہ اربعہ کے تو ایسے اجماع حکم کلی پر متحقق ہوگا اس صورت جزئیہ
مین کہ وہ رجوع ہی تحقیق مسائل مین طرف ائمہ اربعہ کے کہ سلف صالحین سی لایق اتباع و تقلید سوا انکے
دوسرا نہین پس یہی اجماع اجماع ہی اوپر اسبات کی کہ اسوقت مین مراد اہل الذکر سے آیہ فاسئلوا
اہل الذکر مین ائمہ اربع ہین اور تفصیل جزئیات کی اوپر اصولی کے لازم نہین کہ استنباط حکم وجوب
تقلید مین آیہ مذکورہ سی بیان جزئیات اہل الذکر کا کر دیتا کما قال فی التلویح لیس علی الاصولی
التعرض لتفاصیل الجزئیات انتہی اور اسمین تامل نہین کہ آیہ کریمہ مین اہل الذکر سے بالذات ائمہ
اربعہ مراد نہین ہین بالذات تو خطاب ہی رجوع کرنے کا وقت لاعلمی کے طرف علما اور مجتہدین
کے مطلقاً خواہ ائمہ اربعہ ہون یا غیر اونکے لیکن جب باجماع علما نہ باقی رہی مجتہدین لایق
اتباع سوا ائمہ اربعہ کے تو بالضرور مصداق اہل الذکر کے اور مرجع واسطے تقلید کے نہونگے
مگر ائمہ اربعہ اسکی ایسی مثال ہے کہ کہا جاوے اجماع اوپر تعیین اوقات پنجگانہ نماز کے کلیہ ثابت ہے
اور خصوصیات مصلین اور ازمان اور بلاد سی اسمین تعرض اور بحث بالذات نہین اب اگر کہا جاوی
کہ اوقات نماز پنجگانہ زید یا عمرو کی یا اہل رامپور یا دہلی کی یا زمانہ مخصوص کی بالاجماع ثابت ہین
تو یہ امر بلا تامل صحیح ہے اسواسطے کہ زید و غیرہ مذکورین سب مصداقات ہین کلیہ اجماع مذکور کے
اور داخل ہین بیچ اوسکی پس اجماع کہنا اوپر حکم کلی کے اور خارج کرنا جزئیات اوسی کلی کو حکم اجماعی سے
کمال نے انصافی ہے اور موجب ہی مفاسد عظیمہ کا بیچ دین کے اسلئے کہ بیشتر احکام شرع کلیہ ثابت
ہین اور جاری کرنا اونکا جزئیات مین بحکم اندراج اونکے بیچ کلیات کے ہی پس اگر جزئیات کو اون مین

٦٤

سی خارج کیا جای تو ثبوت حکم بیچ اس جزئی کے کیونکر ہوگا اور اسیطرح اس کلام منقول طحطاوی سی قال بعض المفسرین فعلیکم یا معشر المومنین باتباع الفرقۃ الناجیۃ المسماۃ باہل السنۃ والجماعۃ فان نصرۃ اللہ تعالی وتوفیقہ فی موافقتہم وخذلانہ وسخطہ ومقتہ فی مخالفتہم وہذہ الطائفۃ الناجیۃ قد اجتمعت الیوم فی المذاہب الاربعۃ ہم الحنفیون والمالکیون والشافعیون والحنبلیون ومن کان خارجا من ہذہ المذاہب الاربعۃ فی ذلک الزمان فہو من اہل البدعۃ والنار انتہی یہی اجماع اوپر اس امر کے کہ مرجع واسطے اتباع و تقلید کے ائمہ اربعہ ہین مفہوم ہی مگر ضمناً اسلئی کہ جسوقت یہہ بات مسلم ہوئی کہ اب فرقۂ ناجیہ جمع ہوگیا ہے بیچ مذاہب اربعہ کی اور جو کوئی اب مذاہب اربعہ سی خارج ہی وہ اہل بدعت اور نار سی ہی تو سب اہل فرقہ ناجیہ کا راستہ طریقہ ائمہ اربعہ کا ٹھہرا پس اجماع فعلی مجموع فرقہ ناجیہ کا کہ مجتہدین سوا مجتہد مطلق کے اور غیر مجتہدین سب اوسمین داخل ہین اسپر ہوا کہ سوا ان مذاہب اربعہ کے اور مذہب کیطرف رجوع مخالفت ہے طریق فرقہ ناجیہ کے اور فاعل اسکا داخل ہے بیچ حکم آیہ کریمہ وَمَنْ یُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ لَہُ الْہُدٰی وَیَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیلِ الْمُؤْمِنِینَ الخ کی آور رکن اجماع کا موافق مختار محققین اہل اصول کے اتفاق ہی مجتہدین کا اور مجتہدین مین قید مستنبطین کے نہین ہی کسی طبقہ کے مجتہدین ہون اونکی اتفاق سی اجماع ثابت ہوجائیگا قال العلامۃ البہاری فی مسلم الثبوت واصطلاحاً اتفاق المجتہدین من ہذہ الامۃ فی عصر علی حکم شرعی انتہی اور چونکہ مجتہدین کے لفظ سی دہوکا پڑتا ہی مجتہدین مطلقین کا بناءً علی انہ الفرد الکامل پس واسطی دفع ایس احتمال کے اور محققین نے مجتہدین کی جگہہ پر لفظ اہل حل وعقد کا اختیار کیا یعنی وہ لوگ کہ جنکی افکار صائبہ سی انحلال اور انعقاد امور دین کا ہوتا ہی خواہ وہ مجتہد مطلق ہون یا غیر مجتہد مطلق کما قال العلامۃ ابن الساعاتی فی نہایۃ الوصول الاجماع اتفاق جملۃ اہل الحل والعقد من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر علی واقعۃ فالاتفاق یعم الاقوال والافعال والسکوت والتقریر انتہی اور یہہ امر بھی کلام نہایۃ الوصول سی واضح ہوگیا کہ اجماع کی لئے قول کرنا مجمعین کا ضروری نہین ہے فعل اور سکوت اور تقریر سی بھی اجماع ہوجاتا ہی وقال ہنے مسلم الثبوت لو اتفقوا علی فعل ولا قول فالمختار انہ کفعل الرسول لان العصمۃ ثابتۃ لاجماعہم کثبوتہا لہ انتہی وقال فی المنار وشرحہ الاجماع ہو فی اللغۃ الاتفاق وفی الشرع اتفاق مجتہدین صالحین من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر واحد علی امر قولیاً او فعلیاً رکن الاجماع نوعان عزیمۃ وہو التکلم منہم بما یوجب الاتفاق ای

اتفاق الكل على الحكم بان يقولوا اجمعنا على هذا اكان ذلك الشئ من باب القول او شروعهم
في الفعل اكان من بابه اي كان الشئ من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المضاربة
او المزارعة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على شرعيتها انتهى پس اجماع فعلی کلام منقول طحطاوی سے ایسا
واضح ہی کہ صاحب فہم اسکا انکار نہین کرسکتا مگر مؤلف معیار نے طرف معنی کلام مذکور کے غور نکیا اور ظاہر
لفظ اجتمعت پر جو ماضی ہی باب افتعال سی نظر کرکے منافات اوسکی ثبوت اجماع سی ساتھ اس کلام کے
بجہت ہونی اجماع کے باب فعال سی ملحوظ کی ہی نہ دیکھا کہ حاصل اس کلام کا راجع ہی طرف ثبوت اجماع کی اور
غرض مؤلف تنویر الحق کی اس کلام سی باعتبار حاصل کلام کے برآتی ہی اور ظاہر لفظ اجتمعت اور جمعت
سی بحث نہین واللہ سبحانہ یحق الحق وہو یہدی السبیل **قولہ** اب طحطاوی کے اس دعوی کے کہ آجکے دن
اہل سنت مذاہب اربعہ مین منحصر ہین اور سوا انکی جو ہو سو وہ اہل بدعت سی ہی تحقیق کیجاتی ہی الخ **اقول**
یہ جو قاضی عضد نے رسالہ عقائد مین کہا ہی کہ فرقہ ناجیہ اشاعرہ ہی ہین اور محقق دوانی نی شرح
مین اسکو مسلم رکھا اور مبرہن کیا مراد اس سی یہہ ہے کہ اصول اعتقادیات مین جو اشاعرہ ہین اگرچہ بعضی
امور مین باہم انہون نے اختلاف کیا ہو لیکن وہ امور اصول اعتقادات کے نہین ہین کہ انکی مخالفت سی
ایکدوسری کی تکفیر یا تفسیق کرے وہ لوگ مصداق ہین فرقہ ناجیہ کے اس معنی کے لحاظ سی ماتریدیہ
بھی اشاعرہ مین داخل ہین قال فی حاشیۃ شرح العقائد لمولانا نظام الدین وغیرہ انہ لا اختلاف بین
الماتریدیۃ والاشاعرۃ فی اصول الاعتقادیات بحیث یفسق بہ احدہما الاخری او یکفر فنجاۃ احدہما
توجب نجاۃ الاخری وان کانت الماتریدیۃ مخالفۃ للاشاعرۃ فی بعض المسائل انتہی پس ساقط ہوا وہ جو
مؤلف معیار نے کہا کہ مراد عبارت عقاید جلالیہ سی حصر عادی و اکثری ہی نہ حصر حقیقی تنزیلی کہ ماتریدیہ
اس سی خارج ہوجائین اور یہہ جو کہا ہی کہ عقاید جلالیہ مین حصر ادعائی محض کیا ہی مشعر ہی اسبات کا
کہ مؤلف نے شرح عقائد جلالی کو نہین دیکھا ورنہ اسمین تو اسی محل مین سیاق حدیث سی برہان قائم
کی ہے اوپر اس دعوی کے پس حصر ادعائی محض کیونکر ہوا کما قال فان قلت کیف حکم بان الفرقۃ
الناجیۃ ہم الاشاعرۃ وکل فرقۃ تزعم انہا الناجیۃ قلت سیاق الحدیث مشعر بانہم المتعبدون
بما روی عن النبی علیہ السلام وعن اصحابہ وذلک انما ینطبق علی الاشاعرۃ فانہم یتمسکون
فی عقائدہم بالاحادیث الصحیحۃ المرویۃ عنہ صلی اللہ علیہ وسلم وعن اصحابہ رضی اللہ تعالی عنہم

ولا یتجاوزون عن ظاہرہا الا بالضرورۃ ولا یسترسلون مع عقولہم کالمعتزلۃ ومن یحذو حذوہم و لا مع النقل عن غیرہم کالشیعۃ المتبعین لما روی عن ائمتہم لاعتقادہم العصمۃ فیہم انتہی اس کلام سے بھی ظاہر ہی تائید توجیہ سابق کی اسلئی کہ اشاعرہ کو متعبد موافق احادیث صحیحہ کے جو مروی ہین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اصحاب کرام اونکی سی قرار دیا اور اس معنی مین ماتریدیہ اور اشاعرہ دونو شریک ہین اگرچہ بعض مسائل مین باہم مختلف ہین آب کلام اجماع منقول طحطاوی وغیرہ مین کیا جاتا ہی کہ حصر کرنا فرقہ ناجیہ کا بیچ مذاہب اربعہ کے استقرائی عادی ہی یعنی تتبع اور استقرا کیا تو صالحین محققین وغیرہم من المومنین المنصفین کو انہین مذاہب اربعہ پر پایا اور بحسب استقرا اور عادت کے سوا مذاہب اربعہ کی کوئی طریقہ مختار صالحین کا نہ دیکھا چنانچہ یہہ مضمون کلام منقول علامہ سمہودی سی ناقلاً عن الامام فخر الدین الرازی ظاہر ہی اور حصر کو اکثری کہنا جیسا کہ مولف معیار سی واقع ہوا گویا حقیقت مین نفی حصر کرنا ہی اسواسطی کہ اکثریت کا مفہوم تو یہہ ہی کہ بعض اسکی خلاف پر بھی ہین اور حصر کا مقتضا یہہ ہی کہ کوئی فرد اسکی خلاف پر نہین پس موصوف کرنا حصر کو ساتھہ اکثریت کی قول کرنا ہی بالمتنافیین پہر اگر معنی حصر عادی کے یہہ کئی جاوین کہ تتبع اور استقراء احوال صالحین مسلمین سی معلوم ہوا کہ بحسب عادت کی کسی مذہب کو سوا مذاہب اربعہ کے اختیار نہین کرتے تہی تو مسلم ہی اور موافق ہی مقتضای لفظ کے اور یہہ کہنا کہ چونکہ سوا مذاہب اربعہ کے روایات صحیحہ کسی مذہب کے نہین ملتی اس سبب سے مسلمین نے مذاہب اربعہ ہی کو اختیار کیا کلام بلا دلیل اور تخییل صرف ہی اسواسطی کہ جس زمانہ مین اہل اسلام اور ارکان اجماع نی اجماع فعلی اور اختیار کرنے مذاہب اربعہ کے کیا اور باقی مذاہب مجتہدین کو ترک کیا اوسوقت مین موجود ہونا روایات مذاہب آخر کا غیر مسلم اور غیر منقول ہے اہل اوس زمانہ سی اور قول اہل اوس زمانہ کا بغیر نقل کے ارباب اسوقت کی سی کیونکر مانا جاوے اب ہمنی یہہ بھی تسلیم کیا کہ اوسوقت مین روایات صحیحہ اور مذاہب کی نہین ملتی تہی لیکن سبب ترک کرنیکا منحصر فقدان روایات صحیحہ مین نہین جائز ہی کہ باوصف نہ موجود ہونے روایات صحیحہ کے ترک کرنا بسبب عدم ضبط اور تفصیل وغیرہ کے ہو جیسا کہ ابن صلاح نے مصرح کیا جسکی عنقریب علاوہ یہہ کہ نسبت تارکین پر بغیر بیان اونکے کے کیونکر اطلاع ہوئی کہ انہون نے اسی سبب سی ان مذاہب کو چہوڑا ہے اور ہی یہہ سبب ترک کا اونکی وآہی بن سکتا ہے کہ جنہون نے مختارین مذہب کو سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور حافظین روایات صحیحہ اونکی کو

نپایا ہوا اور جنہون نے اور مذاہب والونکو دیکھا اور حافظین روایات صحیحہ اونکی کو پایا اور باایہمہ ترک مذاہب
آخر کا کیا اونکے حق مین یہہ سبب کسطرح بن سکیگا اور یہہ کہنا کہ تارکین اور مذاہب کے وہی لوگ تھی جنکو روایات
صحیحہ اُن مذاہب کے نہین ملی اور سبب ترک کا حق مین اُنکے سوا فقدان روایات صحیحہ کے دو سرا نہین تقول صرف
اور تعمل محض ہے بلکہ اس زمانہ مین بھی یہہ نہین کہہ سکتی کہ سوا مذاہب اربعہ کے اور مذاہب کے روایات
صحیحہ نہین ملتی دیار عرب اور شام اور روم وغیرہ مین کتب اور روایات صحیحہ اکثر مذاہب کی ملتی ہین و
من ادّعی الفقد ان و انحصار سبب الترکِ فی عدم الوجدانِ فعلیہ البیانُ آوریہہ قول بحر العلوم
کا نقلاً عن شرح التحریر واما المجتہدون الذین اتبعوہم باحسان الخ اور وہ دوسرا قول انہین
کا نقلا عن شرح المسلم جنکا ترجمہ یہہ ہے اور لیکن وہ مجتہدین جنہون نے اتباع کیا صحابہ کا ساتھ
احسان کے پس وہ سب مساوی ہین بیچ صلوح تقلید کے ساتھ اپنے پس اگر فتوی سفیان ابن عیینہ
اور مالک ابن دینار کا ہمکو ملے تو اخذ کرنا اُسکا جائز ہے جیسے جائز ہے اخذ کرنا فتوی ائمہ اربعہ کا
لیکن نہ باقی رہی اور ائمہ سی کوئی نقل صحیح الا اقل قلیل اور اسیواسطی منع کرنیوالون نے انکی تقلید
سے منع کیا ہے پس اگر کوئی نقل صحیح اُن سی کسی مسئلہ مین ملے تو عمل اوسپر اور فتوائی ائمہ اربعہ پر
برابر ہی انتھی ما فی شرح التحریر پہر کلام ابن صلاح مین اور خلل ہی اسلئی کہ اور مجتہدون نے بھی مثل
ائمہ اربعہ کے کوششین کی ہین اور انکار اسکا مکابرہ اور بے ادبی ہی بلکہ حق یہہ ہی کہ منع کرنا تقلید
غیر ائمہ اربعہ سے اسلئی ہی کہ کوئی روایت اونکی مذہب کی محفوظ نہین رہی یہانتک کہ اگر پائی جاوے
کوئی روایت صحیحہ کسی مجتہد کی تو جائز ہی عمل اوسپر تو نے نہین دیکھا کہ متاخرین نے فتوی دیا ہے
ساتھہ قسم دینی گواہون کے قائم مقام تزکیہ شہود کے اوپر مذہب ابن ابی لیلے کے انتہی ما فی شرح المسلم
جنکو مؤلف معیار نے سند گردانا ہی اسبات کی کہ مسلمانون نے جو مذاہب اربعہ کے سوا سب مذہبون پر
عمل ترک کر دیا اور تمام امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم اب منحصر اور مجتمع ہوگئی بیچ مذاہب اربعہ کی تو سبب اُسکا
یہہ تھا کہ روایات صحیحہ کسی مذہب کی سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے نہین ملتی دلالت اوپر مدعای مؤلف
کے نہین رکھتا اسلئی کہ بحر العلوم نے تو جواز اور عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ مین بحث کی ہے اور اپنی
نظر مین یہہ محقق کیا ہی کہ فی نفسہ اور بالذات تقلید سب مجتہدین اہل سنت والجماعۃ کی جائز ہی
لیکن بسبب عارضہ نہ موجود رہنی روایات صحیحہ مذاہب آخر کی حکم عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ

کیا گیا اس بات سی یهه کب معلوم ہوا کہ ترک کرنا مسلمین کا مذاہب غیر ائمہ اربعہ کو بجہت نپایا جانی روایات صحیحہ کے ہی اگر فرض کیا جاوی کہ روایات صحیحہ مذاہب غیر ائمہ اربعہ کے موجود تھی اور تقلید بھی انکی جائز تھی بالذات لیکن واجب تو نتھی پس مسلمانون نے بعض مصالح مثل جمع ہونے اور مبوب ہونے اور مہذب ہونے اور منقح ہونے کے مذاہب ائمہ اربعہ مین دیکھکر تقلید اور ون کی ترک کردی تو اس سی جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ جو بالذات نظر بحر العلوم مین محقق ہوا تھا جاتا نرہا اور یهه ترک کرنا مخالف حسن عرض بحر العلوم کے نهوا پہر کلام اونکا سند مولف معیار کی کیونکر ہوگا اور یهه بیان اسبات کا ہی کہ علے تقدیر تسلیم الصحۃ کلام بحر العلوم کا مثبت غرض مولف کا نہین آب ذرا بنظر انصاف کلام بحر العلوم مین غور کرو کہ یهه امر مسلم ہی کہ سب صلحاء مجتہدین اہل سنت والجماعۃ بالذات مستحق اس امر کے ہین کہ انکی تقلید کیجا ہی پس قول کرنا عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کا بسبب لحوق کسی عارض کے ہوگا لیکن یهه امر کیونکر ثابت ہوا کہ وہ امر عارض فقدان روایات صحیحہ مذاہب آخر کا ہی پس منحصر کرنا مولانا بحر العلوم کا عارض مانع جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کو بیچ فقدان مذکور کے بلا نقل و بیان مانعین جواز تقلید کے کسطرح قبول کیا جاوی اور حال یهه ہی کہ مانعین جواز خود علت عدم جواز کی بیان کرتے ہین کما قال فی مسلم الثبوت أَجْمَعَ المحققونَ علے مَنعِ العوامِّ من تقليدِ الصّحابة بل عليهم اتّباعُ الذين سَبَرُوا وبَوّبوا ونقّحوا وجمعوا وفرّقوا وعلّلوا وفصّلوا وعليه انتنے ابنُ الصلاح منعَ تقليدِ غيرِ الاربعةِ لانَّ ذلك لم يُدَرْ في غيرهم وفيه ما فيه انتہی وقال فے الحاشیۃ وفیه ما فیه اشارۃ الی ما قال القرافی العقدَ الاجماعُ علی أنّ مَن اسْلم فله أن يُقلِّد من شاء من العلماء بغير حَجرٍ وأجمعَ الصحابةُ أنّ من استفتى ابا بكرٍ وعُمرَ وقلّدهما فله أن يستفتيَ ابا هريرةَ ومُعاذَ بن جبل وغيرَهما ويعمل بقولهم من غير نكيرٍ فمن ادّعى رفعَ هذين الاجماعَين فعليه الدليلُ انتہے پس قول بحر العلوم کا مخالف بیان مانعین جواز کے کہ وہ حکم کرتے ہین عدم جواز کا اور اسکی کوئی علت اپنے فہم مین قرار دیتے ہین قابل قبول نہین علاوہ یہہ کہ منع کرنا جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ سی اسبات کو کب چاہتا ہے کہ اور مجتہدون کو لایق تقلید نہ سمجہا اور اونپر ظن سو کیا یهه تو جب ہوتا کہ ہمنے حکم عدم جواز تقلید کا بجہت عدم لیاقت انکی کے کیا ہوتا اور ہرگاہ منع جواز تقلید کا مبتنی ہے اوپر امر عارض کے باآنکہ بالذات من حیث الاجتہاد والعدالۃ وغیرہما وہ مجتہدین لایق تقلید ہین تو اسصورتمین ظن سو اور بے ادبی ساتہہ مجتہدین

کے کہان ہوئی جس طرح بحر العلوم نے خود حکم عدم جواز تقلید کا مبتنی کیا ہی اوپر فقدان روایات صحیحہ کے اور اِسی نے ادبی ساتھہ مجتہدین کے نہین ہی اسیطرح منع ابن صلاح مین کہ مبنی ہے اوپر عدم تبویب و تنقیح وغیرہ کے نہ لادبی نہین اور یہہ ابن صلاح نے نہین کہا تھا کہ مین اور مجتہدین کو بالذات لایق تقلید نہین جانتا کہ یہہ اعتراض بحر العلوم کا اوسپر وارد ہوتا اور یہہ جو بحر العلوم نے فرمایا ہے کہ علما نے تحلیف شہود قائم مقام تزکیہ کے مذہب ابن ابی لیلی پر بنا کرکے تجویز کی ہے امر غیر مسلم ہے اسلئی کہ اولاً یہہ امر مخالف ہی معتبرات مشہورہ فقہ حنفی کے کما سیجئ مفصلاً اور ثانیاً علی التسلیم ہم کہتے ہین کہ یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ اِس تجویز مین مذہب ابن ابی لیلی پر فتوی ہے البتہ کوئی تصریح مجوزین تحلیف شہود کی اسمین ہو تو یہہ کہنا قابل قبول ہے ورنہ ہم کہہ سکتے ہین کہ اِس تجویز مین مذہب ابن ابی لیلی پر فتوی نہین ہی بلکہ رای ہماری مجتہدین کی مطابق ابن ابی لیلی کی پڑی ہے ثانیاً یہہ کہ مذہب غیر ائمہ اربعہ پر عمل نکرنا مشروط ہی ساتھہ عدم ضرورت کے پس اگر اس تجویز کو موافق مذہب ابن ابی لیلی کے بجہت ضرورت اس بات کے کہ شاہد عدل مزکی کا ملنا بہی دشوار ہے اور تزکیہ اور تعدیل مین بہی احتمال فتنہای اشرار ہے اختیار کیا تو اسمین منافات ساتہہ حکم عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کے کہ مشروط ہے بعدم وقوع ضرورت کے لازم نہین آتی اور یہہ جو مؤلف معیار نے اجتماع اہل سنت کو بیچ مذاہب ائمہ اربعہ کے تین احتمالون مین منحصر اور مردود کیا پہلا احتمال تو نہ موجود رہنا روایات صحیحہ مذاہب آخر کا سوا ائمہ اربعہ کے دوسرا احتمال ختم ہونا اجتہاد مستقل کا اوپر ائمہ اربعہ کے تیسرا احتمال نہ جائز ہونا اتباع کسی مجتہد کا خواہ وہ صحابی ہو خواہ تابعی خواہ بعد ائمہ اربعہ کے ہو خواہ پہلی اُنسی پہر احتمال اول کو مسلم کرکے کہا کہ ترک کرنا غیر مذاہب ائمہ اربعہ کو بجہت نپایا جانے روایات صحیحہ اُن مذاہب کے ہی جس وقت کوئی روایت صحیحہ کسی مذہب کی ملجائیگی تو حصر اُٹھہ جائیگا اور باقی دونو احتمالونکو رد کیا پہلی یہہ دیکھو کہ حصر کرنا مؤلف کا اسباب اجتماع مذکور کو تین احتمالون مین صحیح نہین ممکن ہی کہ تارکین مذاہب آخر نے روایات صحیحہ بھی مذاہب آخر کی پائی اور سوا ائمہ اربعہ کے اور بہت علمای صحابہ اور تابعین وغیرہم من المجتہدین کے اجتہاد کو بہی مسلم رکہا اور فی نفسہ اور بالذات ہر مجتہد کو لایق اتباع ہی جانا لیکن بسبب قوۃ ادلہ اجتہادیہ اور ضبط اصول و فروع اور آثار تصحیح نیت اور شدت ورع ائمہ اربعہ کے اور مذاہب کے اتباع کو ترک کردیا اور زعم تارکین مین یہہ امور مجتمعہ اور مجتہدین کے یہان نہتی چنانچہ کلام امام رازی

جو منقول ہوا مسلم الثبوت سے اور تفریع ابن صلاح کی اسپر دال ہے پس ابطال احتمالات مذکورہ سے بطلان
مدعا نہوگا دوسری یہہ کہ اگر احتمال اول جسکو مؤلف نے قبول کیا اختیار کرلین جب بہی مدعا مؤلف
بر نہین آتا اسلئی کہ بالفرض اجماع اہل سنت بیچ مذاہب اربعہ کی اسی جہت سے ہوا کہ روایات صحیحہ اور
مذاہب کے موجود نرہی لیکن جواز تقلید کسی اور امام کا سوا ائمہ اربعہ کے یا عدم جواز اوسکا اس مبحث
سے علیحدہ ہے اور کلام بحر العلوم سے یہہ بات ظاہر ہے کہ حکم عدم جواز تقلید کا مبنی ہی اوپر فقدان
روایات صحیحہ کے اوسکو اجماع مذکور سے علاقہ نہین پس کلام مؤلف پر دلیل نہوا اور یہی اس سے لازم نہین
آتا کہ اگر کوئی روایت صحیحہ کسی مذہب کی ملجائیگی تو وہ اجماع جاتا رہیگا البتہ وہ حکم عدم جواز تقلید جو
برعم بحر العلوم کے مبنی ہے اوپر فقدان کے جاتا رہی تو مستبعد نہین آور یہہ جو مؤلف نے احتمال ثانی کو
بکمال بسط رد کیا ہی اور کہا ہی کہ اجتہاد مستقل ائمہ اربعہ پر ختم نہین ہوا بلکہ اور بہت سے مجتہد بعد
ائمہ اربعہ کے ہوئی ہین تو جواب یہہ ہے کہ ہمنی مبنی اجماع مومنین اہل سنت کا بیچ مذاہب اربعہ کے
تینون احتمالات مذکورہ کو نہین گردانا بلکہ مبنی حکم عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کا بھی ہماری نزدیک
احتمالات ثلاثہ مین سے کوئی نہین پس اگر یہہ تینون احتمال مردود ہوجائین تو ہمکو کچہہ مضر نہین لیکن
چونکہ مؤلف معیار نے رد احتمال ثانی مین غلطی کی ہی لہذا بیان اوسکا سنو کہ یہہ جو بعض فقہا سے منقول
ہے کہ اجتہاد مستقل ائمہ اربعہ کے اوپر ختم ہوگیا معنی اس کلام کے یہہ ہین کہ قرن ائمہ اربعہ کے بعد
کوئی مجتہد مستقل لائق اتباع و تقلید پایا نہین گیا اور یہہ بات ساتہہ تتبع اور استقرا کے معلوم
کی ہے اور یہہ مقصود نہین ہی کہ امکان مجتہد مستقل کا جاتا رہا یا زمانہ استقرا کے بعد وقوع مجتہد مستقل
کا نہوگا پس یہہ کہنا بحر العلوم اور مولانا نظام الدین کا کہ یہہ بات رجم بالغیب اور تحکم ہے اوپر قدرت
الہی کے ساقط ہوا اسلئی کہ جب تتبع کرکے یہہ امر معلوم کیا کہ کوئی شخص بعد قرن ائمہ اربعہ کے
لائق تقلید نہین ہی تو حکم اوپر غیب کی کب ہی اور وہ جو بعض علما کو کسی صاحب تاریخ نے مجتہد کہدیا ہے
اس کہنی سے انکا مجتہد مستقل ہونا ثابت نہین ہوتا اور نزدیک فقہا کے اجتہاد مستقل کے بعد ائمہ اربعہ کے
یہہ قول مقبول نہین اور جس کسیکو دعوی صحت ہی وہ برہان قائم کرے علاوہ یہہ کہ وہ مجتہدین جو
مؤلف معیار نے بعد ائمہ اربعہ کے قرار دئی ہین اونمین کوئی بہی بعد ائمہ اربعہ کے نہین ہی تفصیل اسکی
یہہ ہے کہ ائمہ اربعہ مین اخیر امام احمد حنبل رحمہ اللہ علیہ ہین اور وفات آنکی دو سو اکتالیس مین ہی اور

وفات امام ابی ثور کی دو سو چھیالیس مین یعنی بعد پانچ برس کے وفات امام احمد حنبل سے اور وفات داود ظاہری کی دو سو دو مین تھی اعنی انتالیس برس پہلے وفات امام احمد سے اور وفات امام محمد اسمعیل بخاری کی سن دو سو پچاس مین نو برس بعد وفات امام احمد سے اور وفات جریر طبری کی تین سو دس مین انہتر برس بعد وفات امام احمد سے اور ولادت جریر طبری کی دو سو چوبیس مین اعنی سترہ برس پہلی وفات امام احمد سے ہی کما ذکرہ ابن خلکان فی تاریخہ پس ان سب مذکورین نے زمانہ امام احمد حنبل کا پایا اور انکے قرن مین سے ہوئے پس اگر انکا اجتہاد مستقل مسلم کیا جاوے تو ان قائلین سے جو یہہ کہتے ہین کہ بعد قرن ائمہ اربعہ کے کہ اخیر انمین بھی امام احمد ہین کچھہ قدح نہین ہو سکتی کہ یہہ لوگ تو قرن احد من الائمۃ الاربعہ مین داخل ہین انکو ائمہ اربعہ کے بعد کہنا عاقل کی شان سے ممکن نہین اور باقی کلام مؤلف معیار کا جسمین بسط بلا طائل کیا ہے بحث سے خارج ہے ہماری مدعا کا اسکو تعلق نہین پس اسکی مقدمات مخدوشہ کی تفصیل کرنا صرف اوقات ہے یہہ امور لایعنی کے لہذا اسکو ترک کیا **قال** اس قول ثالث سے معلوم ہوتا ہے اے ان قال کمالات تخفے علے ذے فطانۃ **اقول** کلام طحطاوی سے پس مؤلف تنویر نے استدلال پکڑا تھا اوپر اس بات کی کہ اب وہ اہل ذکر جنکا اتباع مسلمان پر واجب ہے باجماع اہل السنت والجماعۃ ائمہ اربعہ مین منحصر ہین اور مؤلف معیار کو اسمین بہت سے اشتباہات تھے بخوبی واضح ہو چکا اور انشاء اللہ تعالی چشم انصاف بین اور نظر بصیرت آئین کے نزدیک اعتراضات مؤلف معیار کے اٹھہ گئی اب باقی اقوال جو مثبت اجماع ہین اوپر عدم جواز عمل کے سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور نقل کیا ہے انکو مؤلف تنویر الحق نے اونکا حال سنو پہلا قول ابن الہمام کا تحریر سے نقل کیا ہے اور وہ یہہ ہے انعقد الاجماع علی عدم العمل بالمذاہب المخالفۃ للائمۃ الاربعۃ انتہی یعنے منعقد ہو گیا اجماع اوپر عدم جواز عمل کے اون مذہبون پر جو مخالف ہین ائمہ اربعہ کے اور یہہ ممکن ہے کہ بعد تدوین مذاہب ائمہ اربعہ اور انقراض زمانہ اونکی کے ایک عصر کے مجتہدین نے اجماع کیا ہو اس بات پر کہ اب سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب کا اتباع بجا نہیں پس اس قول ابن الہمام مین مراد اجماع سے اجماع بسیط ہے اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ وجہ نہ متصور ہونے اس اجماع یعنی اجماع بسیط کی یہہ ہے کہ اجماع بسیط مین دو امر ضروری ہین ایک تو مجتہد ہونا اہل اجماع کا اور دوسرا ہم عصر ہونا اور جبتک ان دونو امرونکو لحاظ کرینگے انعقاد اجماع بسیط کا اور بطلان قول مخالف کے واسطے ائمہ اربعہ کے ممکن نہوگا اسلئے کہ اہل اجماع اگر

خود ائمہ اربعہ مین تو بلحاظ امر ثانی کے یعنی اُنکی وزمانی کی نہین کہہ سکتی کیونکہ زمانہ ائمہ اربعہ کا ایک نہین
کہ لاانحنی اور اگر متقدمین کو ائمہ اربعہ کی اہل اجماع کہین تو بلحاظ امر اول یعنے مجتہد ہونے اہل اجماع کے
نہین کہہ سکتی اور یہہ متصور ہی نہین کہ اور مجتہدین نے سوای ائمہ اربعہ کے بطلان پر اُس قول کے جو
مخالف ہی ائمہ اربعہ کے اجماع کیا ہو اسلئی کہ ایسی بطلان اونکے اقوال مخالفہ کا لازم آتا انتہی مختصراً
ساقط ہی اسلئی کہ ہمنے شق ثالث جسکی غیر متصور ہونیکا دعوی کیا ہی اختیار کی اور کہتی ہین کہ وہ مجتہدین
جنھون نے اجماع کیا اوپر اِس بات کے کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے اور کسیکے مذہب پر عمل نچاہئی اونکے
اقوال کا مخالف ہونا واسطی ائمہ اربعہ کے کیا ضرور ہے جائز ہی کہ مسائل اجتہادیہ اونکی موافق ائمہ اربعہ
کے پڑسے ہون یعنی بعض مسائل موافق امام ابی حنیفہ کے اور بعض موافق امام شافعی کے اور بعض موافق ا
امام مالک کی اور بعض موافق امام احمد حنبل کے یا سب مسائل موافق بعض کے دوسری یہہ کہ ہمنی تسلیم کیا کہ بعض
اقوال اونکی مخالف تھی ائمہ اربعہ کے لیکن اجماع انکا اسبات پر تہا کہ سب قول مخالف ائمہ اربعہ کے
باطل ہین بلکہ اجماع اسپر تھا کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب پر عمل درست نہین اور اس اجماع سے
بطلان اونکے اقوال مخالفہ کا لازم نہین آتا اِس لئی کہ ممکن ہے کہ جسطرح احتمال حقیت دائر ہے
درمیان مذاہب اربعہ کے اسیطرح دائر ہو درمیان مذاہب اربعہ اور باقی مذاہب مخالفہ کے
اور عدم جواز عمل کا اِس سبب سے نہین ہی کہ اقوال مخالفہ مین احتمال حقیت نہ تہا بلکہ مثلاً اس جہت
سی ہے کہ تخصیص عمومات اور تقیید اطلاقات اور تبئین علل اور تعیین مواقع خلل اور جمع متفرقات
اور تفرقہ مجتمعات وغیرہ کہ یہہ امور ضروریات تقلید سی ہین سوا ائمہ اربعہ کے اور کے یہان پائی نہین
گئی وقد مر الاشارۃ الیہ فی کلام ابن الصّلاح والامام الرازی و شاہ ولی اللہ الدہلوی پس عدم
تجویز عمل اور مذاہب پر جو بجہت کسی مصلحت کی ہو سوا بطلان کے ہے موجب بطلان اُن مذاہب کا کیونکر
ہوگا مثلاً امام شافعی سی منقول ہی کہ نزدیک مزار امام ابی حنیفہ کی نماز مین رفع یدین نکیا اور پاس
ادب امام ابی حنیفہ کو وجہ عدم تجویز بیان فرمایا اب اس عدم تجویز رفع یدین سی کیا سنیت اوسکی جو مذہب
امام شافعی مین ثابت ہی باطل ہوگئی اسیطرح علماء ماوراء النہر اور عراق نے جو باب زوجہ مفقود مین مذہب
امام ابی حنیفہ پر عمل تجویز نکیا بلکہ بجہت وقوع ضرورت کے مذہب مالک و شافعی پر فتوی دیا اور یہہ بات
موافق تسلیم اور نقل مؤلف معیار کی ہی کہ کیا کبھی اِس سی بطلان مذہب امام کا کب ہوا اور یہہ جو کہا ہی کہ مجتہد

پر تقلید دوسریکی حرام ہی تو یہہ کیونکر ہوسکی کہ مجتہد اپنی مذہب پر عمل کرنیکو منع کری اور دوسرے مذہب کی
اختیار کرنیکا امر کرے انتہی قابل اصغا نہیں اسلئی کہ یہہ مقدمہ اجماعیہ کہ اب سوا مذاہب اربعہ کے
اور مذہب پر عمل درست نہیں حق مقلدین مین ہی نہ حق مجتہدین پس ہمنی بالفرض تسلیم کیا کہ مجتہد کو تقلید
دوسریکی حرام ہی لیکن یہہ امر تو حرام نہین کہ کسی مصلحت سی مقلدین کے لئی عمل اپنی مذہب پر نہ تجویز کری پس
جائز ہی کہ کوئی مجتہد خود اپنی قول اجتہادی کے موافق عمل کری اور یہی شریک اجماع ہوا و پر اس بات کے
کہ اس زمانہ مین غیر مجتہد کو سوا مذاہب اربعہ کے اور مذہب پر عمل نچاہیئے اور بھی یہہ امر علی الاطلاق مسلم
نہین کہ مجتہد پر تقلید دوسری مجتہد کی حرام ہی اس مسئلہ مین اختلاف ہی بعض اسکو تجویز کرتے ہین اور بعض
منع قال العلامۃ غیاثُ الدین العاقولی فی کتاب فوائد القواعد فی بیانِ اقسامِ المصالح والمفاسد قد اختلفت
العلماءُ فی جوازِ تقلیدِ المجتہدِ المجتہدَ فاجازہ بعضُہم لانّ الظاہرَ من المجتہدینَ انّہم اصابُوا الحقّ فلا فرقَ بینَ
مجتہدٍ ومجتہدٍ فاذا جازَ للمجتہدِ اعتمادُ ما ظنّہ من الادلّۃِ جازَ لہ اعتمادُ ما ظنّہ مجتہدٌ آخر ومنعہ الشافعیُّ
رضی اللہ عنہ وغیرہُ انتہی پس ممکن ہی کہ وہ مجتہد شریک اجماع ہونیوالا انہین سی ہو کہ اپنے نفس کے لئی
بھی تقلید مجتہد آخر کی تجویز کرتا ہو پہر ہم یہہ بہی تسلیم کرتے ہین کہ اسمین اختلاف نہین لیکن اگر وہ مجتہد
شریک اجماع اپنی اجتہاد مین تقلید مجتہد کی دوسری مجتہد کو تجویز کرے تو کیا قباحت ہی اب ہم شق
ثانی اختیار کرکے جواب دیتی ہین اور کہتی ہین کہ اہل اجماع مذکور کے مقلدین ہین لیکن وہ مقلدین جنہون
نے سوا مرتبہ اجتہاد مطلق اور استنباط مستقل کے اور مراتب اجتہاد کے پائی ہین اور عامی صرف کہ
جنکو کوئی مرتبہ اجتہاد کا نہو نہین ہین اب ایسی مقلدین کو مقلد کہنا بہ نسبت مجتہد مطلق کے صحیح ہی اور
مجتہد کہنا بہ نسبت عامی صرف کی درست ہی اور اجماع کے لئی مجمعین مجتہدین درکار ہین اسواسطی کہ عامی
کے لئی اتفاق معتبر نہین اور اہل اجماع کا مجتہد مطلق ہونا کسی نے اہل تحقیق سی شرط نہین کیا قال
فی التلویح وقید بالمجتہدینَ اذ لا عبرۃَ باتفاقِ العوامّ انتہی وقال الآمدی وہو ای الاجماعُ
اتفاقُ اہلِ الحلِّ والعقدِ من امّۃ محمدٍ صلی اللہ علیہ وسلم علی امرٍ من امورِ الدین والمرادُ بالاتفاقِ
التوافقُ والمرادُ باہل الحلّ والعقدِ المجتہدونَ فی الاحکامِ الشرعیۃِ الموجودونَ فی عصرٍ واحدٍ انتہی
وقال العلامۃُ ابنُ الساعاتی فی نہایۃِ الوصول فالحقّ اتفاقُ جمیعِ اہلِ الحلّ والعقدِ من امّۃِ محمدٍ صلی
اللہ علیہ وسلم فی عصرٍ علی واقعۃٍ فالاتفاقُ یعمّ الاقوالَ والافعالَ والسکوتَ والتقریرَ والقیدُ الثانی

یخرج من اتفاق بعضہم واتفاق العامۃ انتہی وہکذا فی عامۃ کتب الاصول اب غور کرو کہ وہ مجتہدین
جنکا اتفاق واسطے تحقق اجماع اصطلاحی کے درکار ہی وہ ہین جو عامی صرف نہون اعنی کو ئے
مرتبہ اجتہاد کا دین مین رکہتے ہون اور رای اونکی دین مین قابل اعتبار ہوا ور مجتہد مطلق ہونا اہل
اجماع کا کسیکے نزدیک اہل تحقیق سے واجب نہین ومن ادعی فعلیہ البیان اور اس تحقیق سے
معنے اس کلام صاحب اشباہ والنظائر کے من خالف الائمۃ الاربعۃ فقد خالف الاجماع انتہی بہی خوب
واضح ہوگئی اور یہہ عبارت تفسیر مظہری کی فان اہل السنۃ والجماعۃ قد افترق بعد القرون الثلثۃ
اوالاربعۃ علی اربعۃ مذاہب ولم یبق فی فروع المسائل سوی ہذہ المذاہب الاربعۃ فقد انعقد
الاجماع المرکب علی بطلان قول یخالف کلہم وقد قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لایجتمع امتی
علی ضلالۃ وقال اللہ تعالی ویتبع غیر سبیل المومنین نولہ ما تولی ونصلہ جہنم وساءت مصیرا
جسکو مولف تنویر نے نقل کیا ہی معنی اوسکی یہہ ہین کہ تحقیق اہل سنت والجماعت بعد قرون ثلاثہ یا
اربعہ کے مثلا چار مذہبون پر متفرق ہوگئی اور جتنی مذاہب مجتہدین تہی سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے
سبکو ترک کردیا اور روایات انکی فروع مسائل مین نہ باقی رہی پس یہہ مجتمع ہونا تمامی فرق اہل
سنت کا انہین مذاہب اربعہ مین اجماع مرکب ہی اوپر بطلان ہر قول کے جو مخالف ہی ائمہ اربعہ
کے اسواسطے کہ اب تمام امۃ محمدی صلے اللہ علیہ وسلم کا طریق یہی مذاہب اربعہ قرار پائی اور حدیث
صحیح لایجتمع امتی علی الضلالۃ سے معلوم ہوا کہ راہ راست ہدایت یہی ہی اب جو کوئی اس راہ راست ہدایت
سے مخالف بات نکالیگا تو وہ بات سبیل تمامی مومنین سے مخالف ہوگی اور قائل اسکا بفحوای آیہ کریمہ
ویتبع غیر سبیل المومنین نولہ ما تولی ونصلہ جہنم وساءت مصیرا کے مستوجب دخول نار کا اور گمراہ ہوگا
اور یہی مضمون مودی ہی کلام منقول طحطاوی کا جسکا ذکر فی الجملہ پہلے ہوچکا ہی اور اجماع کرنیوالے
اس اجماع مرکب کی غیر ائمہ اربعہ ہین اعنی بعد گذر جانے زمانے ائمہ اربعہ کے مجتہدین اور علماء
مذاہب اربعہ وغیرہ نے ایک زمانے مین اقوال مذاہب اربعہ کے مقبول اور مسلم رکہی اور باقی سب
مذاہب کو ترک کیا تو یہ اختیار کرنا جمیع علماء امۃ کا انہین مذاہب اربعہ کو اجماع ہی اوپر بطلان
قول مخالف کی قال فی مسلم الثبوت اذا لم یتجاوز اہل العصر عن قولین فی مسئلۃ لم یجز احداث ثالث
عند الاکثر انتہی وقال العلامۃ ابن الساعاتی فی بدیع الاصول اذا اختلف اہل عصر علی قولین لم یسغ

ثالثٌ عند الجمهور وخصّہ بعضُ اصحابنا بالصحابۃ والاصحّ الاطلاقُ انتہی وسیأتی لہ زیادۃ تفصیلٍ و تحقیقٍ فی ضمن ردّ اقوال المعترض اسی سے ظاہر ہوگیا سقوط اِس کلام معیار کا کہ اجماع مرکب نام ہے اختلاف کا اور جبکہ اختلاف ائمہ اربعہ کا مبطل قول مخالف کا ٹھہرایا گیا تو اِس اختلاف کو اجماع اور مجتہدین کا کسطرح کہا جائیگا انتہی اسواسطے کہ ہمنے اجماع لیا ہی اُن مجتہدین کا جو بعد انقراض زمانہ ائمہ اربعہ کے تہی اور اجتہاد اُنکا بیچ ترجیح دینے اور اختیار کرنے روایات مذاہب اربعہ کے تہا اور اقوال اونکے مخالف مذاہب اربعہ کے نتہے اِسصورتمین اختلاف اُن مجتہدین مذاہب کا بیچ اختیار کرنے اقوال انہین مذاہب اربعہ کے اجماع مرکب ہی اوپر عدم جواز اختیار مذہب آخر کے اور تعریف اجماع مرکب کے جو ابہی منقول ہوئی ہی مسلم اور بدیع الاصول سی اسپر صادق ہی یعنی ایک عصر کی مجتہدینے تجاوز نکیا اقوال مذاہب اربعہ سی اور یہی اقوال مذاہب اربعہ کے اونکے اقوال مقبولہ قرار پائی پس یہہ اجماع مرکب ہوا اوپر بطلان قول آخر کے اور اختلاف ائمہ اربعہ سی اجماع اوپر بطلان قول مخالف کے نہین کما زعمہ المعترض اسلئی کہ زمانہ ائمہ اربعہ مین اقوال اور مجتہدین کے مخالف ائمہ اربعہ کے بھی موجود تہی پس اگر اس اختلاف سی باطل ہوگا تو وہ قول جو سبکے مخالف ہوگا نہ فقط قول مخالف ائمہ اربعہ کا اور بنظر غور دیکہو تو مرجع اس اجماع مرکب کا طرف اجماع فعلی کے ہے جسکو نقل کیا ہے اہل اصول نے کہ جسوقت تمامی علماء امت ایک فعل پر جمع ہوں تو مختار یہہ ہی کہ یہہ اتباع اونکا مثل فعل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ہی قال فے مسلّم الثبوت لو اتفقوا علی فعلٍ ولا قولَ فالمختارُ انّہ کفعلِ الرسول لانّ العصمۃ ثابتۃٌ لاجماعہم کثبوتہا لہ انتہی اور یہی ساقط ہوا یہہ کلام مولف معیار کا کہ معنے ان چاروں عبارتوں کے یہہ ہین کہ اجماع مرکب ائمہ اربعہ کا ہی اوپر بطلان اس قول کے جو مخالف ہوا ائمہ اربعہ کے انتہی اسواسطی کہ معنی ہر ایک عبارت منقولہ کی تفصیل کہل چکی اور واضح ہوچکا کہ یہہ معنی ادعائی مؤلف کی ہین قائلین کی مراد یہہ نہین ہی فقط مولف معیار نے واسطی ایراد اعتراضات کے یہہ معنی بطور توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ بہ کے گڑھ لئے ہین اور جب یہہ بات واضح ہوچکی کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے اور مذاہب کیطرف رجوع بالاجماع جائز نہین ہی تو نجاننے والوں پر واجب ہی کہ بمقتضای آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر الآیہ کی طرف اقوال ائمہ اربعہ ہی کے رجوع کرین اور علماء مذاہب اربعہ ہی سی احکام کو سیکہین پس مصداق اہل الذکر کے ایسے سوا ائمہ اربعہ کے کسی مذہب والے

نہو دی اور ساقط ہوا یہہ قول معیار کا کہ جبکہ مؤلف کا فہم دونو معنی کو باطل ہوا تو سنو کہ ان چارون عبارتونکی معنی یہی ہین کہ اجماع مرکب ائمہ اربعہ کا ہی اور بطلان اُس قول کے جو مخالف ہو ائمہ اربعہ کے تو اِن عبارتون سی بھی معلوم نہوا کہ ائمہ اربعہ کے مراد ہونے پر ہیچ آیہ اہل الذکر کے اجماع ہوگیا ہی انتہی اور یہہ امر بھی ظاہر ہو چکا کہ اجماع عبارت ابن الہمام اور ابن نجیم مین بمعنی اجماع بسیط کے ہی اور عبارت صاحب تفسیر مظہری مین تصریحاً بمعنی اجماع مرکب کے ہی پس جب اجماع اسی معنی پر محمول ہوا تو یہہ کہنا کہ ان عبارتون سی حصر سمجھا جاتا ہی اور اجماع نہین بمعنی محض ہوا اور یہہ جو کہا کہ نسبت پہلی عبارت کی طرف شیخ ابن الہمام کی اور نسبت چوتھی عبارت کے طرف امام رازی کے معرض منع مین ہی حاشا کہ شیخ نے یا رازی نے یہہ دعوی جو کہ ان عبارتون سی مستفاد ہوتا ہے کیا ہو الخ لائق التفات محصلین بھی نہین اسلئی کہ نقل پر ورود منع کا صحیح نہین کما تقرر مفصلاً لیکن مؤلف معیار موافق عادت قدیمہ اپنی کی بجہت عدم اطلاع کے اوپر قواعد بحث کے نقل پر منع وارد کرتا ہی اور بغیر تفحص اور تلاش کے مسلمانون کی طرف نسبت افترا اور بہتان کی کرکے دائرہ بحث علما سی خارج ہوتا ہی البتہ اس محل مین طلب تصحیح نقل مؤلف کو پونہچ سکتی ہی پس اگر جی چاہی تو عبارات منقولہ تحریر ادر محصول مین دیکھی اور بطلان دعوی بہتان و افترا پہچان لے اور ہم پہلے ثابت کرچکے ہین کہ اجماع جو عبارات مذکورہ مین مذکور ہی ایک ہی زمانہ مین واقع ہوا ہی پس قول عدم اتحاد زمانے کا اپنی زعم مین ثابت کرکے اجماع مذکور کو باطل کرنا کیونکر ہو سکیگا دوسری یہہ کہ مؤلف معیار نے علے تقدیر تسلیم ان عبارتون کے مفاد اسکا حصر قرار دیا ہی کما مر فی کلامہ پس موافق زعم اپنی کے درپے ابطال حصر ہونا چاہیے تہا حال آنکہ اثنای ابطال مین حصر کو چہوڑ کر اُسی تخییل ابطال اجماع کیطرف رجوع کیا اور اپنی بات کو فراموش کیا کہ مین نے مفاد ان عبارات کا حصر قرار دیا ہے نہ اجماع پس علی تقدیر تسلیم الصحۃ حصر کو جو مفاد انکا ہی باطل کرنا چاہیے نہ اجماع کو کہ وہ تو میرے زعم مین ان عبارات کا مفاد ہی نہین اور عبارت مسلم الثبوت جسکو ہیچ اثبات دعوی اتحاد زمانے کے واسطی اجماع مرکب کے نقل کیا ہی خارج اور منافی ہماری مدعا کی نہین اسلئی کہ ہمنی اتحاد زمانہ مجمعین کا ثابت کیا ہی اور اختلاف ائمہ اربعہ کو اجماع اور بطلان قول مخالف کے نہین گردانا بلکہ ایک زمانیکی مجتہد جو بعد ائمہ اربعہ کے ہوئی ہین اُنہون کے اختلاف اختیار کرنے

اقوال مذاہب ائمہ اربعہ سی اجماع مرکب اوپر عدم جواز اختیار کرنے قول آخر کے قرار دیا ہی اس
تقدیر پر سبب تفریعات فاسدہ مؤلف کی جو مبنی تھین اوپر گردانتی اختلاف ائمہ اربعہ کے اجماع مرکب
ساقط ہوئین اور حاجت طرف ابطال اقوال متفرعہ کی تفصیلاً نرہی لیکن چونکہ مؤلف نے شغف اور
دعاوی بہت سی کئی اسلئی بر تقدیر تسلیم ہر قول کے بھی جواب مفصلاً دیا تا منصفین پر حق باطل سی بخوبی
امتیاز پائی **قولہ** بلکہ اس عدم اعتبار اتحاد زمانہ سی لازم آتا ہی کہ قیامت تک اجماع مرکب پایا نجائے
الخ **اقول** اول تو عدم اعتبار اتحاد زمانے سی لزوم اس امر کا کہ قیامت تک اجماع مرکب منعقد ہو
ممنوع ہی کما سیجیٔ تفصیلہ دوسری یہہ کہ ہمنی شرطیت اتحاد زمانہ تسلیم کرکے ہر جگہہ محامل عبارات
منقولہ صاحب تنویر کے بیان کر دئی حاجت اعادہ نہین **قولہ** تو بنظر اسی اعضال اشکال کے
اور بدلیل ہونی بلکہ مخالف الخ **اقول** پہلی ہم اصل مسئلہ جسمین بحث ہی موافق محققین اصول کے بیان
کرتے ہین اور بعد اسکی تحقیق کلام ملا احمد کیطرف متوجہ ہونگی تو سنو کہ اصل مسئلہ اہل اصول حنفیہ کا
جو متفق علیہ ہی تمامی سلف و خلف کا اور مذکور ہی بیچ مسلم الثبوت اور توضیح اور تلویح اور بزدوی
اور بدیع الاصول اور حسامی وغیرہ کی یہہ ہی کہ الامۃ اذا اختلفوا علیٰ اقوال کان اجماعاً منہم علی
انّ ما عداہا باطلٌ یعنے جب معتبرین امۃ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ وہ علماء مجتہدین ہین بیچ کسی مسئلہ
کے اوپر چند قولون کے باہم اختلاف کرین تو یہہ اجماع ہی ان سبکا اسبات پر کہ اس مسئلہ مبحوث عنہا
مین سوا اقوال مختارہ مجتہدین کے اور قول باطل ہی پھر بعض نے کہا کہ یہہ حکم خاص ہے ساتھہ صحابہ
کرام کے اور بعض کے نزدیک خصوصیت صحابہ کی نہین جس زمانہ کی مجتہدین کسی مسئلہ مین اوپر چند اقوال کے
اختلاف کرینگے تو سوا اقوال مذکورہ کی ہر قول مخالف باطل ہوگا اور مختار محققین حنفیہ کا یہی ہی کما نقلنا
سابقاً عن نہایۃ الوصول والمسلم اور بعض شافعیہ نے کہا کہ یہہ حکم مطلقاً نہین ہی بلکہ وہ قول آخر جو
مخالف ہی اقوال مجتہدین مختلفین کے اگر مبطل پڑی اس شی کا جسپر مجتہدین کا مسئلہ مختلف فیہا مین
اتفاق ہوگیا ہی تو باطل ہی اور نہین تو نہین قال الآمدی فی الاحکام المسئلۃ الاولی فی انّ اہل العصر
الاول ان اختلفوا علیٰ قولین فہل لمن بعدہم احداث ثالثٍ امْ لا فالاکثرون منعوہ واہل الظاہر
جوّزوہ والحقّ ان القولَ الثالثَ المُحْدَثَ اِن لم یَرْفع مُجْمعاً علیہ جازَ احداثہ کفسخِ النکاح بالعیوب
الخمسۃِ فانّ الائمۃَ اختلفوا فیہا علیٰ قولینِ فالبعض منہم یقولُ بجوازِ الفسخِ بکلّ واحدٍ منہا والبعض الآخر

منهم يقول بانه لا يجوز الفسخ بشيء منها فالقول بجواز الفسخ ببعضها دون بعض قول ثالث يجوز احداثه
لانه ليس رافعا لما اجمعوا عليه لموافقة كل من الفريقين في بعض والا اي وان رفع مجمعا عليه فلا يجوز
احداثه مثال القول الثالث الرافع لما اجمعوا عليه اختلاف الائمة في الجد اذا اجتمع مع الاخ اذ قيل
في الجد مع الاخ ان الميراث كله للجد وقيل ايضا الميراث لهما اي يقسم بينهما فالاجماع منعقد على
ان للجد قسطا من الميراث فحرمان الجد وصرف المال كله الى الاخ قول ثالث رافع لما اجمعوا عليه
فلا يجوز احداثه انتهى اور صاحب توضیح نے اس کلام آمدی پر تحقیق بلیغ فرمائی کہ خلاصہ اوسکا یہہ ہے
کہ اگر مسئلہ مختلف فیہا میں چند اقوال ہوں اور ان اقوال میں کوئی قدر مشترک مجمع علیہ نکلی تو اوسکی
مخالف قول آخر باطل ہی اور اگر ایسا نہو تو قول آخر نہ مخالف مجمع علیہ کے ہوگا اور نہ باطل محض کہا
جائیگا کما قال فالشان في تميز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم فيها ذلك فلا بد
من ضابطة وهو ان القولين ان كانا يشتركان في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية
فحينئذ يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا انتهى اور صاحب مسلم الثبوت نے کہا کہ اکثر
کے نزدیک یہہ ہی کہ جب زمانہ کے مجتہدین چند قول کسی مسئلہ میں فرمائیں تو اونکے بعد والونکو مخالفت
سب اقوال کی درست نہیں اور آمدی اور رازی کے نزدیک یہہ امر ہے کہ اگر قول ثالث رافع امر
متفق علیہ کا ہوگا تو باطل ہے والا فلا کما قال اذا لم يتجاوز اهل العصر عن قولين في مسئلة لم يجز احداث
ثالث عند الاكثر وخصه بعض الحنفية بالصحابة وجاز عند طائفة مطلقا ومختار الآمدي والرازي
ان رفع ما اتفقا عليه ممنوع كوطي المشتري البكر قيل يمنع الرد وقيل مع الارش فالرد مجانا لم يجز و
مقاسمة الجد الاخ وحجبه فالحرمان خلاف الاجماع وعدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع
او ابعد الاجلين فلا يقال بالاشهر فقط والا فلا كالتفصيل في الفسخ بالعيوب الخمسة فقيل لا وقيل
نعم وفي الزوج والزوجة مع الابوين فقيل للام ثلث الكل وقيل ثلث الباقي انتهى اب محل غور ہی یہہ
اس امر کے کہ دعوی شرطیت اتحاد زمانی کا اجماع مرکب میں جو واقع ہوا ہی مولف معیار سے مبنی
ہے اوپر خیال کے کسی نے تصریح اسکی اجماع مرکب میں نہیں کی بلکہ امثلہ اقوال مختلفہ کے جو اس
مبحث میں لکھی ہیں وہ ہیں جنکی قائلین کا زمانہ متحد نہیں قال في التوضيح واختلفوا في علة الربوا
فعندنا العلة هي القدر مع الجنس وعند الشافعي الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم والادخار

مَعَ الجنسِ فالقولُ بانّ العلۃَ غیرُ ذلکَ قولٌ ثالثٌ لم یُنقَلْ بہ احدٌ انتہی اور اسی طرح اکثر امثلہ
مین اقوال مختلف فیہا ائمہ ثلثہ یا اربعہ کے اور ان مجتہدین کی نقل کرتے ہین جنکا زمانہ متحد کیا بلکہ
قریب بہی نہین پس اگر مؤلف معیار کو ان کتب کیطرف نظر ہوتی تو اتحاد زمانہ مجمعین کا بیچ اجماع مرکب
کے ہرگز شرط نکرتا اور اصطلاح جدید اپنی تخئیل باطل اور دلیل عاطل پر مبتنی کرکے نہ نکالتا
اور یہہ مزخرف بات نکہتا کہ ہر اجماع مرکب ہو یا بسیط اوسمین اتحاد زمانہ اہل اجماع کا شرط
ہے ورنہ قیامت تک اجماع منعقد ہی نہو انتہی وسیجیٔ جوابہٗ بالتفصیلِ اور قول علامہ تفتازانی
کا جو مشعر ہے شرطیت اتحاد زمانی کا بیچ اجماع کے اجماع بسیط مین ہی نہ مرکب مین اسواسطے
کہ اکثر امثلہ اجماع مرکب کی جو خود علامہ تفتازانی نے دے ہین وہ ہین کہ اوسمین زمانہ
مجمعین کا قریب بہی نہین کما قال فی التلویح لا اجماعَ علٰے وجوبِ غسلِ المخرجِ لمخالفۃِ الحنیفۃِ
ولا علٰے وجوبِ غسلِ اَعضاءِ الوضوءِ لمخالفۃِ الشافعیِ رحمہما اللہ تعالٰے انتہی وقال
ایضًا واَمّا مسئلۃُ عِلّۃِ الربٰوا فلا یخفٰی انّ القولَ الثالثَ اِنْ کانَ قولًا بعدمِ اعتبارِ الجنسِ فی
العلیۃِ کانَ مخالفًا للاجماعِ والّا فلا اذ لم یَقعْ اتفاقُ الاقوالِ الثلثۃِ الّا علٰے اعتبارِ الجنسِ
فی العلّیۃِ انتہی اور یہہ جو کہا ہی بلکہ خاصکر اجماع مرکب کی تعریف مین بھی یہہ امر ملحوظ ہے
اس لئی کہ اجماع مرکب عبارت ہی اختلاف سے تو چاہیئے کہ زمانہ اختلاف کرنیوالون کا ایک ہو
ورنہ اجماع مرکب قیامت تک منعقد نہو گا انتہی ہر چند بطلان اسکا نقل کلام صاحب توضیح
وتلویح وغیرہ سی بخوبی ہو چکا لیکن موافق وعدہ حل وتفصیل کے تفصیل کیجاتی ہے کہ اختلاف
کے لئی اتحاد زمانہ مختلفین کا نزدیک اہل اصول کے شرط نہین اور نہ برہان تراشیدہ مؤلف
کی مقتضی اشتراط ہی جسطرح مؤلف ایک زمانی کے ائمہ کی اختلاف کو اجماع مانتا ہی اسی طرح
اگر دو زمانے کے ائمہ کے اختلاف کو اجماع اور بطلان قول ثالث کے گردانین جیسا کہ کلام
صاحب توضیح وتلویح اور ذکر امثلہ اونکا اسپر دال ہے تو کچہہ قباحت نہین بلکہ عین مدعا اہل
اصول کا یہی ہے مثلا مسئلہ عِدّۃ حاملہ متوفی عنہا زوجہا مین صحابہ نے اختلاف کیا عبد اللہ
ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ کے نزدیک ساتھہ وضع حمل کے قرار پائی اور علی رضی اللہ
تعالی عنہ نے ساتھہ آبعد اجلین کے حکم فرمایا اب مجتہدین لاحقین کو اس حادثہ مین حکم کرنا

عدت کا ساتھہ اشہر کے فقط جائز نہین پس اس حادثہ مین سب مجتہدین لاحقین انہین دونو قولون مین سے کسیکو اختیار کرینگے یہہ صورت اتحاد زمانہ مختلفین کی ہی اور مثلا علیت ربا مین امام ابی حنیفہ نے فرمایا کہ قدر اور جنس ہی امام مالک نے فرمایا کہ طعم اور جنسیت اور ادخار ہی امام شافعی نے فرمایا کہ طعم ہی مطعومات مین اور ثمنیت ہی اثمان مین اور جنسیت شرط ہی پس جسوقت امام ابی حنیفہ نے علت ربا کی مستنبط کی اجتہاد سے تو اسمین مخالفت سابقین سے نتھی اسواسطے کہ سابقین کا کوئی قول اسمین نتھا اور امام مالک نے جو اجتہاد کیا زمانہ اونکا اور امام اعظم ابی حنیفہ کا ایک تھا رہی امام شافعی اُنہون نے بنابر مذہب اُن لوگونکی جو قدر اجماعی اقوال سابقین مین واسطے عدم جواز مخالفت کی شرط گردانتے ہین مخالفت امامین سابقین کی نکین کی اسلئے کہ قدر اجماعی قولین سابقین مین اعتبار جنسیت تھا اوسکو اُنھون نے مسلم رکھا اور طعم کو موافق قول امام مالک کے مطعومات مین اعتبار کیا تو جسطرح قدر مجمع علیہ سے امام شافعی کو مخالفت امامین مذکورین کی درست نتھی اسیطرح قدر مجمع علیہ ائمہ ثلثہ سے متاخرین کو مخالفت کرنا درست نہین وہ قدر مجمع علیہ جنسیت ہے درمیان ائمہ ثلثہ کی اور طعم ہی درمیان امام مالک اور امام شافعی کے اور وہ جو امام شافعی نے ثمنیت اثمان مین معتبر کے مخالفت قدر اجماعی کی نہین پس اعتبار کرنا اُسکا جائز ہی البتہ جو لوگ مقدار اجماعی واسطے عدم جواز مخالفت کے شرط نہین گردانتی بلکہ لاحقین کو مخالفت سابقین کی مطلقاً تجویز نہین کرتے انکی مذہب پر اعتبار ثمنیت اثمان مین جیسا کہ مذہب شافعی ہی بظاہر مخالف امام مالک اور امام ابی حنیفہ کے معلوم ہوتا ہی لیکن بغور نظر یہہ بھی مخالف نہین اسواسطے کہ ثمنیت کو ادخار اور قدر دونو لازم ہین پس جس جگہہ ثمنیت ہوگی وہان پر ادخار اور قدر بھی ضروری ہونگی پس اعتبار ثمنیت کا مخالف امامین کے نہوا اب محل غور ہے کہ اتحاد زمانہ مختلفین واسطے بنجانے اجماع کے کیا ضرور ہے اور اگر یہہ شبہہ پڑے کہ علیت ربا کی حکم شرعی نہین ہی اور کلام ہمارا حکم شرعی مین تھا تو جواب یہہ ہے کہ علیت ربا کی معنی حکم شرعے ہی اسواسطے کہ حرمت ربا کی مرتب ہوگی اوپر علت کی پس تعیین کرنا علت کا مستلزم ہی ترتب حکم کو پس اعتبار جنسیت وغیرہ بیچ علت ربا کے گویا یہہ حکم کرنا ہے بایں طور کہ ربا حرام متحقق ہے بیچ صورت اتحاد جنس وغیرہ کے اور نہین متحقق ہے بیچ صورت اختلاف جنس کے کما قال فی التلویح نعم یمکن ان یقال ان القولین اتفقا علے ان لا ربا فی غیر الجنس وہذا حکم شرعی فالقول بعدم دخول الجنس فی العلیۃ رفع لذلک انتہی معہذا مناقشہ فی المثال لا یلیق بالمحصلین و علی تقدیر

انما مہالا یقدح سنے المقصود اور ہو چکنے زمانہ مختلفین کو ثبوت اختلاف متقدمین مین اور اجماع بنجانیمین
اُس اختلاف کی کیا دخل ہے کہ مولف معیار یہہ کہتا ہے[له] کیونکہ اختلاف مجتہدین مختلفین کا تو اُسی
دن ہو چکیگا جبکہ قیامت برپا ہوگی اور امید اختلاف کرنے مجتہدین کے منقطع ہوگی انتہی اتمام اختلاف کو
شرط گردانا بر تقدیر عدم اتحاد زمانہ مختلفین کے لازم نہین ہے اور تخییل صرف ہی مؤلف معیار کی
مثلا صحابہ کرام نے جن مسائل مین چند اقوال مختلف فرمائی اونکے بعد والونکو مقدار اجماعی ان اقوال
سے بناء علی مذہب البعض اور مطلقاً بناء علے مذہب الاکثر مخالف قول کرنا جائز نہین اور جن امور مین
مجتہدین متاخرین نے کلام کیا اُن سی متاخر لوگون کو اُن مجتہدین اور صحابہ سابقین کی مخالفت موافق
تفصیل مذکور کے درست نہو گی کمال حیرت ہی کہ اتمام اختلاف کو کیون دخل دیا اور نسبت کرنا شرطیت
اتحاد زمانہ مختلفین کو بیچ اجماع مرکب کے طرف مسلم الثبوت کے وہم صرف ہی اسلئی کہ عبارت مسلم
جسکو نقل کیا لفظ اہل العصر کا کہا ہے اس سی یہہ امر متعین نہین کہ عصر واحد ہی لیا جاوے جائز ہے
کہ لام داخلہ اوپر اوسکی واسطی جنس کے ہوا ور معنی یہہ ہوان کہ جسوقت اختلاف کرین جنس زمانے
کے مجتہدین اب یہہ جنس زمانہ خواہ متحقق ہوا ایک فرد مین یا زیادہ مین اور یہہ معنے موافق ہین
توضیح و تلویح وغیرہ کی کہ اوسمین صراحت امثلہ اجماع مرکب مین وہ مجتہدین لئے ہین جنکا زمانہ ایک
نہین ہی اور اسیطرح کلام کشف بزدوی اور نور الانوار وغیرہ سی بھی شرطیت اتحاد معلوم نہین ہوتی
اگر مولف عبارت اونکی نقل کرتا تو ہم بھی بتفصیل رفع اشتباہ کرتے منصفین کو چاہیے کہ کتب مذکورہ
ملاحظہ کرین تا وہم مؤلف واضح ہو جاوے اور یہہ جو کہا ہے[عه] کہ اگر بطور تنزل کے اجماع مرکب مین اتحاد زمانہ
مشروط نہین تو بھی لازم آتا ہی کہ فقط ائمہ اربعہ کے اختلاف کو اجماع مرکب نکہین بلکہ یہ کہین کہ انکا اختلاف
اور امام ابی ثور اور امام بخاری وغیرہ کا کسی مسئلہ مین اجماع مرکب ہی اور پر بطلان قول آخر کے تو عدم
اعتبار اتحاد زمانے سی تمہاری ہی دلیل سی خلاف مذاہب اربعہ کا درست ہوا اور انحصار باطل ہوا
انتہی معلوم نہین کہ مشروط نہونی اتحاد زمانی سے مؤلف کیا سمجھا ہی شاید زعم مین اوسکی یہہ ہی کہ
جسوقت اتحاد زمانہ شرط نہوا تو اختلاف زمانہ شرط ہوگا اور اختلاف زمانہ ائمہ اربعہ سی فقط اجماع
مرکب نہ بنیگا بلکہ انکی ساتھہ اور مجتہد بھی زمانہ مختلف کی لے لئی جاوین تب اختلاف ان سب کا
اجماع مرکب ہوگا اور دونو باتین مزعوم مولف کی باطل ہین اور عدم اشتراط اتحاد زمانہ کو لازم

[له] یہہ قول حاشیہ صفحہ ۱ مین گذرا ۱۲

[عه] حاشیہ صفحہ ۲ مین گذرا ۱۲

نھین اسلئی کہ شرط نکرنا اتحاد زمانی کا مستلزم اشتراط اختلاف کو کہان ہی مثلاً اگر کہا جاوی کہ وجوب زکوۃ
تقدین مین نمو حقیقی شرط نھین تو اس سی یہہ کب لازم آتا ھے کہ نمو تقدیری شرط ہوا ور نمو حقیقی کے
تقدیر پر زکوۃ دینا واجب نہو بلکہ جب نمو حقیقی شرط نہوا تو نمو تقدیری مسکوت عنہ رہا پس مستناز ع
فیہ مین اتحاد زمانہ مشروط نہوا خواہ ہو یا نہو اجماع مرکب دونو تقدیر پر ہنجائیگا تو امام ابی حنیفہ اور
امام مالک کے اختلاف سی بھی کہ زمانہ انکا متحد تھا اجماع مرکب ہو جائیگا اور امام شافعی اور امام احمد
حنبل کے اختلاف سی بھی منعقد ہوگا اور مجموع کی اختلاف سی بھی کہ زمانہ انکا مختلف تہا متحقق ہوگا اور دوسرے بات مزعوم اوسکی بہت
ظاہر البطلان ہی اسلئی کہ اگر ہم تسلیم بھی کرین اس امر کو کہ نفی اشتراط اتحاد زمانہ مستلزم ھی اشتراط
اختلاف زمانے کو جب بھی اختلاف ائمہ ثلثہ یا اربعہ سی انعقاد اجماع ہو جائیگا اسواسطی کہ زمانہ انکا
مختلف ھی پہر ہمکو لینا امام ابی ثور اور امام بخاری وغیرہ کا ساتھ ائمہ اربعہ کے کیا ضروری ھے اور
تحقق اجماع مرکب کا کہ اس تقدیر پر بغیر اختلاف زمانہ مجمعین کے نہو سکیگا انکے لینی پر کب موقوف ہی
فقط اختلاف زمانہ ائمہ ثلثہ یا اربعہ کا واسطی بنجانے اجماع مرکب کے بس کرتا ھے اب اصل مدعا سنو کہ
کہ واقع مین واسطی تحقق اجماع مرکب کی اتحاد زمانہ شرط نھین ہے جیسی اختلاف زمانہ شرط نہین تو
ایک زمانہ کے مجتہدین کے اختلاف سی بھی اجماع مرکب منعقد ہوگا اور کئی زمانے کے مجتہدین کے
اختلاف اقوال سے بھی مثلاً زمانہ صحابہ مین جو کسی حادثہ مین اختلاف اقوال ہوا ہی پس یہہ اختلاف اجماع
مرکب ہی اوپر اسبات کی کہ انکے بعد اور کسی مجتہد کو مقدار اشتراکی مین عند البعض اور مطلقاً عند الاکثر
خلاف کرنا درست نہین انھین کے اقوال مین سی کسی قول کو اختیار کرنا ضروری ھے چنانچہ اسمضمون
کو علامہ بہاری نے مسلم الثبوت مین افادہ فرمایا ھے ان قیل شاعَ مِن غیرِ نکیرٍ مخالفۃُ المجتہدِ اللاحق
للسابقینَ قلتُ انما یصحُّ عندَ الاکثرِ بعدَ سبقِ قائلٍ ولو لم یُشتہر انتہی اور جس حادثہ مین صحابہ نے مثلاً سکوت
فرمایا تہا یا کسی ایک صحابی نے قول کیا تہا یا بناءً علی مذہب البعض اقوال مختلفہ مین قدر اجماعی
نتھی تو اوس حادثہ مین مجتہدین متاخرین کو تجویز کرنا اقوال کا درست ہی اب جس جس حادثہ مین ان
متاخرین کا باہم یا مع صحابہ کرام اختلاف آرای واقع ہوا تو انسی بعد والے مجتہدین کو اوسکی سوا
قول کرنا جائز نھین پس امام ابی ثور وغیرہ کو مخالف اقوال سابقین کے مطلقاً عند الاکثر اور مقدار
اجماعی مین عند البعض قول کرنا خرق ہی اجماع کا پس اونکے اختلاف پر اجماع مرکب کیونکر موقوف

رکھا جائیگا البتہ اگر کوئی حادثہ زمانہ ائمہ اربعہ تک مسکوت عنہ رہا ہو یا بنا بر علی مذہب البعض
کسی مسئلہ کے اقوال مین قدر اجماعی موجود نہو تو اُس مسئلہ مین مجتہدین لاحقین کو اجتہاد کرنا جائز ہی
لیکن جو لوگ مدعی حصر ہین اُنہون نے اسی نظر سے مذاہب اربعہ مین حصر کیا ہے کہ بعد ائمہ اربعہ
کے کوئی حادثہ ایسا کہ اقوال کلیہ اور جزئیہ ائمہ اربعہ کے اوسپر مشتمل نہون بحکم استقرا نہین
نکل سکتا پس اجتہاد کسی اور مجتہد کا نہ محتاج الیہ ہی مقلدین کا اسلئی کہ حوادث لاتتفقی کلیات اور
جزئیات اقوال ائمہ اربعہ مین منحصر ہو چکے جس مسئلہ مین مقلد کو حاجت تقلید پڑے اقوال ائمہ
اربعہ کیطرف رجوع کرے اور نہ جائز ہے بجہت مخالفت اجماع کے کما مر مفصلا اور بعد اسبات کے
کہ بعد ائمہ اربعہ کے کسی مجتہد کو مخالف مذاہب اربعہ کے قول کرنا جائز نہین اگر کوئی عالم مرتبہ اجتہاد کو پہونچیگا
تو غایت سعی اوسکی یہی ہوگی کہ اقوال متقدمین سے کسی قول کو اختیار کریگا ورنہ جو بات نئی نکالیگا اوسمین
خلاف متقدمین لازم آئیگا اور یہہ باطل ہی اور اس تحقیق سی دفع ہوگیا اعتراض ملا احمد صاحب
تفسیر احمدی کا اسلئی کہ ہمنے یہہ شق اختیار کی کہ اجماع مرکب مین اتحاد زمانہ شرط نہین اور امام
ابی حنیفہ اور امام مالک کا کوئی قول مخالف جمیع سابقین کے نہین ہے بلکہ یا اونہین کے اقوال
مین سے کسی قول کو اختیار کیا ہی یا امور مسکوت عنہا مین استنباط اور اعتبار کیا ہے اسیطرح
حال ہے امام شافعی اور امام احمد حنبل رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین کا کہ کوئی بات جسمین مخالفت
سب سابقین سی ہو نہین فرمائی اور انکے بعد کوئی حادثہ مسکوت عنہا نہین باقی رہا کہ اقوال ائمہ اربعہ
اوسپر حاوی نہون اب مجتہدین متاخرین سوا اختیار بعض اقوال اور ترجیح بعض اعتبارات
متقدمین کے نئی بات نکال ہی نہین سکتی پس اختلاف ہمارا مثلاً کب لائق اسکی ہے کہ اجماع مرکب
اوسپر موقوف ہو اسلئی کہ اولا تو ہم لوگ مجتہد نہین اور بالفرض اگر ہم مین سے کوئی مجتہد
بھی ہو جاوی تو اوسکو مخالفت سابقین سی کب جائز ہے فلا اعتداد باختلافہ آہ اور امام ابی ثور
وغیرہم کا اجتہاد مستقل اگر تسلیم بھی کیا جاوی تو اوس سی یہہ کب لازم آتا ہی کہ اقوال انکی مخالف
ہون ائمہ اربعہ کے جائز ہے کہ رای انکی موافق کسی قول کے اقوال ائمہ اربعہ مین سے پڑی ہو ومن
ادعی المخالفۃ فعلیہ البیان اور بالفرض اگر کوئی قول انکا مخالف ہو ائمہ اربعہ کے تو ضرور
ہے کہ کسی صحابی یا تابعی وغیرہم من المتقدمین کے موافق ہوگا وان لم تعلمہ مفصلا کما مر عن

المسلم اور وہ جواب جو خود صاحب تفسیر احمدی نے اعتراض اپنی کا دیا ہی قریب ہی ہمارے
جواب سی لیکن ترتب اُسکا او پر شق اتحاد زمانی کے فقط جیسا کہ صاحب تفسیر احمدی نے گمان
کیا ہے نہین ہے اور مشرف ہونا مؤلف معیار کا جوابدہی اوسکی سی با دعا اپنی تخییل محض
اور دعوی صرف ہے عُقلا ایسی تشریف کو بدتر افتضاح سے سمجھتے ہین تفصیل اُسکی یہہ ہی
کہ صاحب تفسیر احمدی نے نور الانوار مین ذیل مین اس قول صاحب منار کے والامۃ
اِذَا اختلفوا فی مسئلۃٍ فی ایّ عصرٍ کانَ علی اقوالٍ کان اجماعًا منہم علیٰ اَنَّ ما عداہا باطلٌ
فرماتے ہین ولا یجوز لمن بعدہم اِحداث قولٍ اٰخر کما فی الحامل المتوفی عنہا زوجہا قیل تعتدّ
بعدۃِ الحامل وقیل بابعدِ الاجلین ولا یجوز ان تعتدّ بعدۃِ الوفاتِ اذا لم تکن ابعد الاجلین
وقیل ہذا فی الصحابۃ خاصّۃً ای بطلان القولِ الثالثِ فی الصّحابۃ فقط فانّہم اِن اختلفوا علی
قولین کان اجماعًا علی بطلانِ القولِ الثالثِ دُونَ سائرِ الامّۃ ولکن الحقّ انّ بطلانَ القول
الثالثِ مطلقٌ یجری فی اختلافِ کلّ عصرٍ وہذا یُسمّٰی اجماعًا مرکّبًا لانّہ نشأ من اختلافِ القولین
وہو اقسام قسمٌ منہا یُسمّٰی بعدم القائل بالفصلِ وقد بیّنہا صاحبُ التوضیح بما لا مزید علیہ
وعندی اَنّ ہذا الاصل ہو المنشأ لانحصارِ المذاہب فی الاربعۃِ ولبطلانِ الخامسِ المستحدث
ولکن یردُ علیہ انّہ اِن اُرید بالاختلافِ الاختلافُ مشافہۃً فی زمانٍ واحدٍ فینبغی اَن یکونَ
مذہبُ الشافعیّ واحمدِ بن حنبل رح باطلًا حین اختلفَ ابو حنیفۃ مع مالکٍ رحمہ اللہ تعالیٰ
فی زمانٍ واحدٍ وان اُریدَ بالاختلافِ اَعمّ من اَن یکونَ فی زمانٍ واحدٍ ام لا فکیفَ
لا یُعتبر اختلافُنا کما اعتُبر اختلافُ الشافعی واحمدِ بن حنبل رحمہما اللہ تعالی والجوابُ عنہ صعبٌ
انتہی حاصل اس عبارت کا مختصر ایہہ ہی کہ جب قت واُمت محمدی صلے اللہ علیہ وسلم تعنے مجتہدین اہل
حل وعقد اس اُمت کے کسی مسئلہ مین چند اقوال پر اختلاف کرین تو یہہ اجماع ہے اوپر بطلان
قول آخر کے اور اسکا نام اجماع مرکب ہی اور میرے نزدیک منشاء انحصار مذاہب کا بیچ
مذاہب ائمہ اربعہ کے یہی قاعدہ ہی لیکن اسپر یہہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اختلاف جو جماع
مرکب کی لئی چاہیئے اگر ایک زمانی کے مجتہدین کا اختلاف ہی تو ظاہر ہے کہ زمانہ مجتہدین
اربعہ کا ایک نہ تھا پہر اونکے اختلاف سی اجماع مرکب اوپر بطلان قول آخر کے جو مخالف

ظاہر ہے اختلاف صحابہ کے اسلئی یہہ اختلاف اجماع مرکب ہوسکتا ہے اسلئی کہ اختلاف صحابہ کا بلا خلاف اجماع مرکب ہونا مسلم ہے اول سے الجواب عن جوابہ

ہو ائمہ اربعہ کے کیونکر منعقد ہوگا بلکہ زمانہ امام ابی حنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ تعالے کا
ایک تھا تو چاہیئے کہ انکے اختلاف کے بعد امام شافعی اور امام احمد حنبل کو کوئی قول مخالف
انکے کہنا جائز نہو اور اگر ایک زمانے کے مجتہدین کی تخصیص نہین ہے بلکہ کسی زمانے کے مجتہدین
ہون اونکی اختلاف سی اجماع مرکب بنجاویگا تو بعد ائمہ اربعہ کے بھی بہت سی علما اور مجتہدین
ہوئے ہین پس چاہیئی کہ اختلاف اُنکا او مجتہدین سابقین کا ملکر اجماع مرکب کی لئے کافی
ہو اور اس تقدیر پر مذہب آخر سوا ائمہ اربعہ کے باطل ہوگا انتہے خلاصتہ مع ادنے توضیح
اور جواب اِس اعتراض کا تفسیر احمدی مین بایںطور دیا ہی اِلّا اَن یُقال الاختلافُ المعتبرُ
ہو الّذی فی زمانٍ واحدٍ والشافعیُّ وغیرُہ اذا قالوا قولاً اِنّما یقولونَ اذا جرٰی بہ رأیٌ
ابی یوسف و محمدٍ مع ابی حنیفۃَ او کانَ اختلافٌ بین الصحابۃِ فَاَخذ ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالے
بقولِ صحابیٍ و مالکٌ والشافعیُّ بقولِ صحابیٍ آخرَ انتہے مختصراً معنے اِس کلام کے جو مستفاد ہین
ظاہر عبارت سی یہہ ہین کہ اختلاف جو معتبر ہے ایک ہی زمانے کا ہی اور اقوال امام شافعی
اور امام احمد حنبل کے مخالف اقوال ائمہ سابقین اور مجتہدین صحابہ اور تابعین کے نہین
ہین بلکہ جو قول امام شافعی کا مثلاً مخالف معلوم ہوا امام ابی حنیفہ کے مثلاً وہ یا مطابق
ہے قول امام ابی یوسف یا امام محمد کے یا دونون کے اور ان دونو صاحبون نے زمانہ امام
مین اجتہاد کیا تھا اگرچہ اقوال اجتہادیہ مین قواعد موضوعہ امام ابی حنیفہ پر تخریج
مسائل کی تھی یا کبھی امام نے کسی مسئلہ مین دو تین قیاس ذکر کئے تھے اور بنفس خود اون مین
سی کسی قیاس کو اختیار کیا تھا اور صاحبین نے قیاس آخر کو ترجیح دی تھی اور یا وہ قول
امام شافعی کا مطابق پڑا تھا رای کسی اور مجتہد کی صحابہ یا تابعین مین سی پس وہ قول شافعی
کا مخالف اجماع مرکب کے جو منعقد ہوا تھا ساتھہ اختلاف مجتہدین سابقین کے نہو بلکہ
اقوال سابقین ہی مین داخل ہوا اب یہہ جواب ملا احمد کا قریب ہی ہماری جواب کی اور اجع
ہے طرف تحقیق صاحب سلم کے کما ذکرنا سابقاً لیکن شرطیت اتحاد زمانہ پر مرتب کرنا اس
جواب کا ضروری نہین علاوہ یہہ کہ اس جواب کی حاجت اُسجگہہ ہے کہ متعدد مین مجتہدین
کے اقوال اس حادثہ مین مختلف ہون اور بناءً علے مذہب البعض اُن اقوال مین قدر اجماعی

بھی ہوا اور قول امام شافعی کا مثلاً اُسکی خلاف ہوا اور جیس حادثہ مین متقدمین نے مثلاً
اقوال مختلف نہین فرمائی اور نہ ایک قول پر اجماع کیا اور امام شافعی نے مثلاً اوسمین
اپنے اجتہاد سے کوئی قول کیا تو ظاہر ہے کہ وہان پر اعتراض مخالفت اجماع مرکب مثلاً وارد
نہین ہوتا کہ حاجت جواب مذکور کی پڑی آب غور کرو کہ یہہ جو مولف معیار نے کہا کہ یہہ جواب
دو وجہ سے باطل ہی وجہ اول تو قابل ضحکہ کے ہی کیونکہ جب ایکدفعہ اختلاف امام مالک
اور امام اعظم کا مثلاً مقدار مسح سر مین ایک زمانے مین واقع ہوا اور اوسکو اجماع مرکب فرض
کیا گیا تو بعد انعقاد اجماع کے وقت احداث شافعی کے قول ثالث کو مسح سر مین جو مخالف
ہے ان دونو کے موافقت رای ابی یوسف اور محمد کے ابو حنیفہ سے کیا فائدہ کریگی بلکہ اگر
ابو یوسف کو خود امام ابی حنیفہ فرض کیا جاوی تو بھی کچھہ فائدہ نہین اسواسطے کہ اجماع
مرکب ایکدفعہ منعقد ہوگیا اور احداث قول ثالث باطل ٹھہرایا گیا انتہے کیسا رجم بالغیب اور
موجب ریش خند ہے بزرگون پر بلا وجہ زبان طعن اور تشنیع دراز کرنا ایسی ہی بلاہی سفاہت
مین مبتلا کرتا ہی ع چون خدا خواہد کہ پردہ کس درد میلش اندر طعنۂ پاکان برد
ملا احمد نے فقط اختلاف امام ابی حنیفہ اور امام مالک کو اجماع مرکب اور پر بطلان قول آخر
کے کہان قرار دیا ہے اُنھون نے تو ایک زمانے کے مجتہدین کا اختلاف کیا ہی پس امام
ابی حنیفہ اور مالک رحمہما اللہ تعالے مین ایک حادثہ مین جسقدر اقوال مجتہدین کے ہونگے
اُن سب کے خلاف قول کرنا مخالف اجماع مرکب ہوگا اور بنا بر علے مذہب البعض یہہ شرط
بھی ہے کہ اُن اقوال مین قدر اجماعی نہ نکلے اور ظاہر ہے کہ زمانہ مذکور مین
اقوال صحابہ اور تابعین متقدمین کے بھی موجود تھے تو جب قول امام شافعی کا موافق کسی
مجتہد کے مجتہدین زمانہ امام ابی حنیفہ مین سے مثل امام ابی یوسف اور امام محمد اور
امام زفر وغیرہم کے یا مطابق آرای صحابہ یا تابعین متقدمین کے پڑیگا یا بر تقدیر مذہب بعض کے
اقوال مذکورہ مین قدر اجماعی نہوگی تو قول شافعی کا باطل نہوگا والا خلاف اجماع مرکب کے
اور باطل ہوگا ملا احمد کے کلام سے یہہ امر مستفاد کرنا کہ فقط مخالفت امام ابی حنیفہ اور امام
مالک سے قول شافعی باطل ہوجائی خلاف ہی عبارت ملا احمد کے ہان یہہ امر ہی کہ دو صورتین

جواز مخالفت شافعی کی جو ملا احمد نے ذکر کی ہین مثلا ذکر کی ہین حصر جواز مخالفت کا انہین دو وجہون مین مقصود نہین اب مسح سر مین مثلا جو اختلاف امام ابی حنیفہ اور امام مالک کا ہوا ایکصاحب نے کہا مسح ربع راس کا فرض ہے دوسری صاحب نے فرمایا کہ ساری سر کا فرض ہے فقط اس اختلاف سی یہہ قول امام شافعی کا کہ بمقدار تین بالون کے مسح راس فرض ہے باطل نہین ہوتا جبتک مثلا یہہ امر ثابت نہو کہ یہہ رای امام شافعی کی جمیع مجتہدین سابقین صحابہ اور تابعین وغیرہم کی خلاف ہی کما مر مفصلا اور موافقت رای ابی یوسف اور محمد رحمہما اللہ تعالی کا ساتھہ امام ابی حنیفہ کے ملا احمد نے کب قول کیا ہی کہ مولف معیار نے کہا کہ بعد انعقاد اجماع کے وقت احداث شافعی کے قول ثالث کو مسح سر مین جو مخالف ہی ان دونون کے موافقت رای ابی یوسف اور محمد کے ابو حنیفہ سی کیا فائدہ کریگی انتہی شاید لفظ اذا اجتمع رائی ابی یوسف و محمد مع ابی حنیفہ رح سی موافقت رای فہم مولف مین سمائی حاشا کہ مقصود ملا احمد یہہ ہوا اور افسوس ہی کہ وہ علما جو اپنی جان کو مجتہد اور معترض اوپر ائمہ مجتہدین کے کردانین اور اس عبارت سی موافقت رای سمجہین ایسی بات تو کوئی عاقل بھی نکہیگا فضلا عن عالم معنی اس کلام ملا احمد کے یہہ ہین کہ جسوقت اجتہاد امام ابی یوسف اور امام محمد کا مثلاً ساتھہ امام ابو حنیفہ کے ہوا اور امر مستنبط اجتہادی مین باہم انکی اختلاف واقع ہوا اور بعد انکے امام شافعی نے مثلا مخالف امام ابی حنیفہ اور امام مالک کی قول کیا تو بمجرد اس مخالفت کے قول شافعی باطل نہوگا اسلئی کہ کبھی ایسا ہوگا کہ قول امام شافعی کا موافق صاحبین کے یا احدہما کے مثلا ہوگا اور رای صاحبین کی مثلا زمانہ ما مین متقدمین مین جاری اور واقع ہوئی تہی پس داخل ہوگی اجماع مرکب مین تو رای امام شافعی مخالف اجماع مرکب نہوگی وہو کما تری یرجع الی ما نقلنا سابقاً عن مسلم الثبوت آب دیکہو کہ قابل مضحکہ کے فہم مؤلف معیار ہے یا جواب ملا احمد اور باقی تفریعات اور علاوہ مولف کا جو مبتنی ہی اسی خوش فہمی پر جس کا بیان ہو چکا سب باطل ہوتین المبنی علی الفاسد فاسد قضیہ مشہورہ مقبولہ ہی قولہ اور وجہ ثانی کا لغو ہونا بہی ظاہر ہے الخ اقول لغو ہونا ادعای لغویت وجہ ثانی کلام ملا احمد کا جو مؤلف معیار سی واقع ہوا جواب جواب وجہ اول سی ظاہر ہو چکا اسواسطی کہ مقصود ملا احمد کا اس

کلام سے حصر کرنا جواز مخالفت امام شافعی کا واسطی امامین متقدمین کے انہین دو وجہون نہین
ہے بلکہ ذکر کرنا ان دونو وجہون کا تمثیلاً ہی پس جو رای امام شافعیؒ کے یا امام احمد حنبلؒ
کی مثلاً مخالف امامین متقدمین کے پڑیگی تو وہ یا تو موافق ہوگی امام ابی یوسفؒ کی یا امام محمدؒ
کے یا دونون کے یا کسی اور مجتہد کے معاصرین امام ابی حنیفہ یا متقدمین صحابہ اور تابعین
کے یا وہ امر ایسا ہوگا کہ آرای سابقین نے اوسمین اختلاف نکیا ہوگا بلکہ یا وہ حادثہ مسکوت
عنہا ہوگا یا کسی ایک کا قول اجتہادی اوسمین ہوگا اور یا بنا بر علی مذہب البعض قدر اجماعی
اقوال مختلفہ مین نہوگی پس بطلان قول امام شافعیؒ مثلاً ہمپر جب لازم کیا جاوے کہ امور مذکورہ
کا عدم ثابت کیا جاوے و دونہ خرط القتاد پس یہہ کہنا مؤلف معیار کا کہ احتمال اتفاق رای
امام شافعی کا ساتھ صحابہ کی جمیع ارای مخالفہ امام شافعی مین نہین ہوسکتا انتہی قائل کو کچھہ مفید
اور ہمکو مضر نہین اسلئی کہ اول تو یہہ امر ادعای محض بلا دلیل و سند قابل التفات اور رافع احتمال
اتفاق نہین ہوسکتا اور ثانیا یہہ کہ ہمنی مسلم کیا کہ احتمال اتفاق جمیع ارای مخالفہ مین نہین ہوسکتا
لیکن مقصود ہمارا حصر وجوہ جواز مخالفت امام شافعیؒ کا واسطی امامین متقدمین کے بیچ احتمال
اتفاق آرای صحابہ کے نہین ہی کہ رفع احتمال اتفاق سے بعض مسائل کے بطلان اُس مسائل کا
لازم آوی وجوہ جواز مخالفت کے بہت ہین کما سبق اب دیکھو کہ مولف معیار کو اس محل
مین استغفار اور استعاذہ اس تخیلات فاسدہ اور اوہام کاسدہ سے چاہیئے نہ حمد اوپر تخیل توفیق
اور الہام حق کے ع برعکس نہند نام زنگی کافور ۔ واللہ سبحانہ الموفق للسداد ومنہ الوصول
الی سبیل الرشاد **قولہ** اور یہہ جو مؤلف نے اخیر مین قول ثالث کے دعوی کیا ہی کہ ابن
صلاح نے اسی نظر سی کہ مذاہب اربعہ پر اجماع مرکب منعقد ہو گیا ہی تقلید غیر الاربعہ کو
ممنوع کہا ہی اور اس دعوی کو الخ **اقول** پہلے حاصل کلام صاحب تنویر کا سنو پہر تطبیق
اوسکی مسلم الثبوت سی دیکھو بعد اوسکی نے انصافی مولف معیار کی معلوم کرو صاحب تنویر
نے کہا پس بسبب اس اجماع کے کہ نقل کیا گیا تھوڑی سی کہا محدث ابن صلاح نے کہ وہ مشہور
ہین درمیان اہل حدیث اور اصول کے اَنَّ تقلیدَ غیرِ الائمۃِ ممنوعٌ کہا یہہ مسلم الثبوت مین انتہے
اور عبارت مسلم الثبوت کی یہہ ہی کہ اَجمَعَ المحققونَ علی مَنعِ العوامِ مِن تقلیدِ الصحابۃِ بل علیہم

قول ثالث کی دعوی کیا ہی کہ ابن صلاح نی اسی نظر سی کہ مذاہب اربعہ پر اجماع مرکب منعقد ہو گیا ہی تقلید غیر الاربعہ کو ممنوع کیا ہی اور مؤلف نی اس دعوی کو کتاب مسلم الثبوت کیطرف منسوب کیا ہی یہہ غلط محض اور کذب محض ہی کیونکہ خود مسلم الثبوت مین ابن صلاح

اتباعُ الّذین سبروا و بوّبوا فہذبوا ونقّحوا وفرّقوا وعلّلوا وفصّلوا وعلیہ ابتنیٰ ابن الصلاح منعَ تقلیدِ غیر الاربعۃ لانّ ذالک لم یدرِ فی غیرہم وفیہ ما فیہ انتھی یعنے اجماع کیا ہے محققین نے اوپر منع کرنے عوام کے تقلید صحابہ سے بلکہ واجب ہی اوپر اونکی اتباع اُن لوگونکا جنہون نے غور کیا ہے مسائل مین اور باب باب کو علحدہ کیا پہر اوسکو مہذب کیا زوائد سے اور منقح کیا اختلاط سے اور جمع کیا احکام کو ساتھہ جامع کے اور تفرقہ کیا ساتھ فارق کے اور علتین بیان کین اور تفصیل کی اور اسی اجماع پر مبتنی کیا ابن صلاح نے ممانعت تقلید غیر ائمہ اربعہ کو اسواسطے کہ یہہ امور سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب مین پائی نہین جاتی اور اس کلام مین شبہہ بھی ہی انتھی اب ارباب فہم و انصاف سے امید غور ہے کہ مولف تنویر نے یہہ کہان کہا ہے کہ اجماع مرکب پر مبتنے کرکے ابن صلاح نے تقلید غیر ائمہ اربعہ سے منع کیا ہی البتہ منع کرنا ابن صلاح کا مستثنی ہی اوپر اجماع محققین کے جسکو صاحب تمدن نے نقل کیا ہی اوسکو صاحب تنویر نے مسلم سے نقل کر دیا ہی اور اس اجماع محققین کو امام فخر الدین الرازی نے نقل کیا ہے ہان وہ اجماع بنظر ضبط اور تبویب اور تعلیل وغیرہ کے تہا نہ یہہ کہ منع ابن صلاح کی مرتب ہی اوپر تبویب وغیرہ کے جیساکہ مولف معیار سمجہا ہے اور کہتا ہے کہ ابن صلاح نے تقلید غیر الاربعہ سے اس نظر سے منع کیا ہے کہ یہہ مذاہب مدون اور منفصل ہوگئی اور باب باب اور فصل فصل ہوگئے ہین اور خوب منقح اور معلل ہوگئے ہین اور سوا ان مذاہب کے یہہ تنقیح اور تحقیق اور تفصیل اور جگہہ پائی نہین جاتی اسلیئے ترتب منع کا اوپر اجماع کے اور ترتب اجماع کا اوپر تبویب وغیرہ کے امر ہے علحدہ اور ترتب منع کا بالذات اوپر تبویب وغیرہ کے امر ہے جدا و بینہما بونٌ بعیدٌ لایخفی علے من لہ ادنی لُبّ و ممارسۃ بالعلوم و مناسبۃ بالفہوم اگر کہا جاوی کہ وہ اجماع جسکو صاحب تنویر نے کہا ہے کہ منقول ہی ثقات سے وہ اجماع ہی اوپر تقلید ائمہ اربعہ کے اور وہ اجماع محققین جو امام نے نقل کیا اور مبنی منع ابن صلاح کا قرار پایا وہ اجماع ہی اوپر تقلید اُن لوگون کے جنہون نے تبویب اور تنقیح وغیرہ کی ہے پس مبنی قول ابن صلاح کا اجماع منقول عن الثقات کیونکر ہوگا بلکہ اس تقدیر پر تو دعوی ابن صلاح اور امر اجماعی ثقات دونو متحد ہونگی نہ یک

کہ ابن صلاح نے تقلید غیر الاربعہ کو اس نظر سے منع کیا ہی کہ یہہ مذاہب بخوبی مدون اور منفصل ہو گئی ہین اور باب باب اور فصل فصل کر دئے گئے ہین اور

مبنی علیہ اور دوسرا مبنی تو ہم کہین گے کہ اجماع محققین جو صاحب مسلم نے امام سے نقل کیا ہی اوپر وجوب تقلید ان مذاہب کے جنمین تبویب وغیرہ ہوئی ہی وہ راجع ہی طرف اس اجماع کے جسکو ثقات سے نقل کیا ہے اوپر تقلید ائمہ اربعہ کے اسواسطے کہ یہہ امور مذکورہ سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب مین پائی نہین جاتے پس ابن صلاح نے منع تقلید غیر ائمہ اربعہ کو مرتب کیا اوپر مرجع اور مصداق اجماع محققین کے کہ وہ اجماع منقول عن الثقات تھا اوپر وجوب تقلید ائمہ اربعہ کے اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ مبنی قول ابن صلاح کا قول امام الحرمین کا ہی سراسر غلط ہی امام الحرمین نے تو منع تقلید عوام کا واسطے صحابہ کرام کے مثل ابن صلاح کے قول کیا ہے اور اس منع کو محققین کیطرف منسوب کیا ہی البتہ امام فخرالدین الرازی اجماع محققین اوپر اس منع کے نقل کرتے ہین اور ابن صلاح منع تقلید غیر ائمہ اربعہ اوسپر متفرع فرماتے ہین شاید مؤلف معیار نے لفظ قال الامام جو مذکور ہے مسلم مین امام الحرمین سمجھا اور بجہت قلت نظر اور شوق تخطیہ کے ناقل اجماع محققین کو نہ پہچانا قال العلامۃ السید السمہودی الشافعیؒ فی العقد الفرید نقل امامُ الحرمین عن المحققین امتناعَ تقلیدِ العوام للصحابۃ رضوانُ اللہ علیہم اجمعینَ وان کانوا اجلّ قدراً لارتفاعِ الثقۃِ بمذاہبہم اذ لم تُدوّن ولم تُحرّر بخلاف مذاہبِ الائمۃِ الذین لہم اتباعٌ وہذا احدُ قولینِ حکاہما ابنُ السبکیؒ فی جمعِ الجوامع من غیر ترجیح وبہ جزم ابنُ الصلاح وزاد انّہ لا یُقلّد التابعینَ ایضاً ولا غیرَہم ممن لم یُدوّن مذہبُہ وانّ التقلیدَ متعیّن للائمۃِ الاربعۃِ دونَ غیرِہم لانّ مذاہبہم انتشرت حتی ظہر تقییدُ مطلقِہا وتخصیصُ عامِّہا بخلاف غیرِہم ففیہ فتاوٰی مجرّدۃ لعلّ لہا مکمّلاً او مقیّداً لو انبسط کلامُہ فیہا لظہر خلافُ ما یبدو منہ فامتناعُ التقلیدِ اذاً لتعذّرِ الوقوفِ علی حقیقۃِ مذاہبہم والثانی جوازُ تقلیدہم کسائر المجتہدین قال ابن السبکیؒ وہو الصحیحُ عندی غیر انّی اقولُ لا خلافَ فی الحقیقۃِ بل ان تحقّق ثبوتُ مذہبٍ لہم جازَ وفاقاً والّا فلا قلتُ وان تحقّق ذلک فالمنعُ یتفرّع علی ایجابِ التمذہبِ بمذہبٍ معیّنٍ فی جمیعِ المسائلِ ومنعِ الانتقالِ عنہ اذ لا یعمّ مذہبُ الصحابیِ کلَّ المسائل وقال المحقّق الحنفیہ الکمالُ ابنُ الہمام رحمہ اللہ تعالٰی نقلَ الامامُ ای الفخرُ الرازی رحمہ اللہ تعالی اجماعَ المحققین

[illegible]

لکھنوی حنفی نے تو بہت تفصیل سے دلائل سے قول ابن صلاح کو اور رازی کو باطل کیا ہی اور ابھی تک تخصیص مذاہب اربعہ کو [illegible]

علے منع العوام من تقلید اعیان الصحابۃ بل یقلدون من بعدہم الذین سبروا ووضعوا ودونوا
وعلے ہذا ما ذکر بعض المتاخرین منع تقلید غیر الاربعۃ لانضباط مذاہبہم وتقیید مسائلہم وتخصیص
عمومہا ولم یدر مثلہ فی غیرہم الان لانقراض اتباعہم وہو صحیح انتہے اور وہ جو کلام بحر العلوم کا
مولف معیار نے شرح مسلم سی نقل کیا ھی حال اوسکا سنو کہ بحر العلوم موافق بیان ماتن کی شرح
مسلم مین فرماتے ہین کہا امام نے اجماع کیا محققین نے اوپر منع عوام کے تقلید صحابہ سی اسواسطے
کہ صحابہ کے کلام سی نکالنا حکم کا اکثر ساتھہ تنقیح اور تحقیق کے ہوتا ہی اور یہہ امر عوام سی ممکن نہین
انپروا جب ھی کہ اتباع کرین اُن مذہبون کا جنمین خوب تعمق اور تبویب اور تہذیب مسائل اور جمع علل
اور تفریق دلایل اور تفصیل اجمال اور تحقیق اقوال ہوگئی ھے اور اسی اجماع پر مبنی کیا ہی ابن
صلاح نے منع کرنا تقلید غیر ائمہ اربعہ سے اسواسطے کہ یہہ امور سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب
مین پائی نہین جاتی اور اسمین ایک شبہہ ھی وہ یہہ کہ قرافی مالکی نے کہا ہی کہ منعقد ہوچکا ہی
اجماع اوپر اس بات کے کہ جو شخص مسلمان ہو تو اوسکو جائز ھے کہ جس عالم کی چاہی تقلید
کرے بغیر ممانعت کے اور اجماع کیا صحابہ نے اوپر اس بات کے کہ جو شخص فتوی پوچھی ابوبکر
اور عمر رضی اللہ تعالی عنہما سی تو اوسکو جائز ھے کہ فتوی پوچھے ابوہریرہ اور معاذ بن جبل
سے اور سوا انکے اور عمل کرے انکے قول پر بغیر انکار کے پس جسکو دعوی ہو اٹھانے ان
دونون اجماعون کا تو بیان کرے اور دلیل لائے انتہے ترجمۃ ملخصا اقول وبعونہ سبحانہ احول
واصول یہہ جو قرافی مالکی نے پہلا اجماع نقل کیا ھے خلاف ہی نقل اکثر ثقات کے بلکہ یہہ مسئلہ
اختلافی ھے درمیان محققین اور مجتہدین کے اگر اجماعی ہوتا تو علمای محققین اوسمین اختلاف کیونکر
کرتے علمای حنفیہ کے وہ اقوال اور امام رازی وغیرہ شافعیہ کے جو گزر چکے انسی مخالفت اس
اجماع ادعائی کی ظاہر ھے اب چند شافعیہ کے اور اقوال سنو امام غزالی فرماتے ہین جب مرید
تقلید کو کسیکا ائمہ مجتہدین مین سی فضل معلوم ہوا اور مجتہدون پر تو اُس شخص کو تقلید مین اختیار
نہین بلکہ واجب ھے کہ صاحب فضل ھی کی تقلید کرے اور اگر فضل معلوم نہو تو البتہ تخییر ہی اور
ایک قوم نے کہا علما سی کہ لازم ھے مراجعت افضل کی قال السید السمہودی فی العقد الفرید
اذا تعدد من یصلح للتقلید فہل یلزم مریدہ ان یجتہد فیسال اعلمہم وجہان قال ابن سریج

قال الامام اجمع المحققون علی منع العوام من تقلید اعیان الصحابۃ رضوان اللہ تعالی علیہم فان اقوالہم قد تحتاج من استخراج الحکم منہا الی تنقیح کما فی السنۃ ولا یقدر العوام علیہ بل یجب علیہم اتباع الذین سبروا ای تعمقوا وبوبوا ای اوردوا کل باب ... کل مسئلۃ ... فہذبوا مسائلہم ... وجمعوا ... وفرقوا ... وطولوا ... مسلم اور شرح بحر العلوم مین ... جانچو کہاھے

تفصیلا ینبغی ان یجب علی العوام ... الصحابۃ ... من نص ابن الصلاح علی منع تقلید غیر الائمۃ الاربعۃ الامام ابی حنیفۃ الکوفی والامام مالک بن انس والامام الشافعی ... والامام احمد رحمہم اللہ تعالی ... لان ذلک ... اعمال ...

نعم و اختارہ ابن کج والقفال لانہ تسہل علیہ ہذا القدر من الاجتہاد و اصحہما عند الجمہور انہ یتخیر فیسأل من شاء لان الاولین کانوا یسألون علماء الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم مع تفاوتہم فی العلم والفضل ویعملون بقول من شاء من غیر نکیر و قال الغزالی وان اعتقد احدہم اعلم لم یجز ان یقلد غیرہ وان کان لا یلزمہ البحث عن الاعلم اذا لم یعلم اختصاص احدہم بزیادۃ علم قال فی زوائد الروضۃ ہذا الذی قالہ الغزالی قد قال غیرہ ایضا وہو وان کان ظاہرا ففیہ نظر لما ذکرنا من سؤال آحاد الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم مع وجود افاضلہم الذین فضلہم متواتر وقد یمنع ہذا وعلی الجملۃ المختار ما ذکرہ الغزالی فعلی ہذا یلزمہ تقلید اورع العالمین و اعلم الورعین وان تعارضا قدم الاعلم علی الاصح انتہی و قال العلی القاری فی رسالتہ المصنفۃ فی بیان جواز الاقتداء بالمخالف من اسلم او تاب عن المعاصی والتزم احکام الشرع فلہ ان یختار من المذاہب ای مذہب شاء اذا تعدد المجتہد وان فی البلد علی قول من جوز تقلید المفضول مع وجود الافضل واما علی قول من عین تقلید الفاضل وہو الاحوط فعلیہ ان یبحث ویتبع الفاضل انتہی پس دعوی کرنا اجماع کا تخیر پر اس محل مین باوجود اختلاف انہی مجتہدین اور محققین کے کسطرح ہوگا اور یہہ جو قرافی نے کہا ہی کہ زمانہ صحابہ مین اجماع ہوچکا ہی اس بات پر کہ جو کوئی فتوی پوچھے ابوبکر و عمر رضی اللہ تعالی عنہما سی تو اوسکو جائز ہے کہ بعد اوسکی فتوی پوچھے ابی ہریرہ اور معاذ ابن جبل سی بغیر انکار کے تو جواب اسکا اولا یہہ ہی کہ اجماع قولی تو صحابہ کا اس مضمون پر ثابت اور منقول نہین ہی اور مجرد سکوت اور عدم انکار سے اگر اجماع سکوتی قرار دیا جاوے تو یہہ امر محل نظر ہے اسلئی کہ مجرد سکوت سی اجماع سکوتی منعقد نہین ہوتا جبتک کہ قرائن رضامندی کے ساتھہ مقترن نہو جائز ہے کہ سکوت بغیر قرائن رضا کے بجہت مہابت قائل کے یا تقرر خلاف کے یا اور کسی مصلحت کی ہو قال التفتازانی نے التلویح وقد یکون اے سکوت المجتہد للسائل وغیرہ کاعتقاد حقیۃ کل مجتہد او کون القائل اکبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما او استقرار الخلاف حتی لو حضر مجتہد و الحنفیۃ والشافعیۃ وتکلم احدہم بما یوافق مذہبہ وسکت الآخرون لم یکن اجماعا ولا یحمل سکوتہم علی الرضا لتقرر الخلاف انتہی پس ما نحن فیہ مین جائز ہی کہ عدم انکار صحابہ کا اسی جہت سی ہو کہ مذاہب مجتہدین صحابہ مدون اور حوادث وارد ہ کو حاوی نتہے تو اگر مستفتین کو مقید کیا جاتا ساتھہ استفتا بعض صحابہ کے تو حرج عظیم واقع ہوتا اور حوائج

قال القرافی انعقد الاجماع علی ان من اسلم فلہ ان یقلد من شاء من العلماء من غیر حجر واجمع الصحابۃ ان من استفتی ابابکر وعمر امیر المؤمنین فلہ ان یستفتی ابا ہریرۃ ومعاذ بن جبل وغیرہما ویعمل بقولہم من غیر نکیر فمن ادعی رفع ہذین الاجماعین فعلیہ البیان

۹۳

مقلد مستفتی کی ہملانہ برتین بخلاف زمانہ مجتہدین اربعہ کے کہ مذاہب انکی حوادث مستفتین کو کلیتہً یا جزئیۃً
حادی ہین پہر ایسے عدم انکار سے اجماع سکوتی کیونکر منعقد ہوگا آور ثانیاً اوپر تقدیر تسلیم
اجماع کے ہم کہتے ہین کہ یہہ اجماع صحابہ کا بجہت ضرورت کے اور مخصوص تہا ساتھہ زمانہ صحابہ
کے یعنی صحابہ نے جب دیکہا کہ مذہب ہر ایک صحابی کا بجہت عدم تدوین اصول اور ضبط
حوادث کے واسطی حوائج مستفتین اور حوادث لا تعد کے کافی نہین ہوتا تو اس ضرورت سے
انکار نکیا اوپر اسبات کے کہ مستفتی با وجود حضرت ابوبکر اور عمر رضی اللہ تعالی عنہما کے
ابی ہریرہ سے مسئلہ پوچہہ لے اب یہہ اجماع ضروری مخصوص متعدی طرف زمانہ مجتہدین آخرین
کے جسمین ضرورت مذکورہ متحقق نہین ہے نہین ہو سکتا قَالَ الشَّیْخُ العلّامۃ شرفُ الاسلام آفندی
فتح البغدادی الشافعی فی کتابِ الوُصول وَامّا قولہم اِنَّ الصحابۃَ ما کلّفوا العوامَّ تقلیدَ واحدٍ معیَّنٍ
فانّما جازَ ذلکَ لانّہ لم یَظہر لکلّ منہم من الاُصول والقواعدَ ما یفی باحکامِ الحوادثِ والوقائعِ
فانّہم اشتغلوا بتوسیعِ الخطۃ وخصّہم اللّٰہُ تعالٰی بتلکَ الفضیلۃِ واتاحَ لمن جاءَ بعدَہم لفضیلۃِ
تہذیبِ الاُصولِ وتفریعِ المسائلِ ولانّ الصحابۃ ما کانَ لبعضِہم علی بعضٍ تفاوتٌ فی الاجتہادِ بل
کانوا فی الاجتہادِ سواءً فلہذا لا یجبُ علیہم تعیینُ المقلّدینَ انتہی پس یہہ جو بحر العلوم موافق
حاشیہ منہیہ مسلّم کے فرماتے ہین فقد بَطَلَ بہذینِ الاجماعینِ قولُ الامامِ یعنی باطل ہوا ساتھہ
ان دونو اجماعون کے قول منقول امام کا انتہی ساقط ہوا اس لئے کہ دونو اجماع ادعائے
قرانی کے باطل ہوئی والتفریعُ علی الباطلِ باطلٌ اور یہہ جو بحر العلوم نے کہا وقولہ اَجمعَ
المحققونَ لا یُفہم منہ الاجماعُ الذی ہو حُجّۃ حتّی یُقال یلزمُ تعارضُ الاجماعینِ الخ یعنی لفظ
اجمع المحققون سے وہ اجماع مصطلح جو حجت ہے شرعیہ نہین مفہوم ہوتا تا لازم آجاے تعارض
اجماعین کا انتہی اگر اس سے مراد یہہ ہے کہ اجمع المحققون کا لفظ اجماع اصطلاحی مین نص صریح
نہین ہے بلکہ محتمل ہے کہ اس سے مراد اجماع اصطلاحی لیا جاوے اور محتمل ہی کہ اتفاق محققین کا سوا
اجماع اصطلاحی کے مراد ہو تو مسلم ہے لیکن جس وقت کلام ابن الہمام اور ابن نجیم وغیرہما سے
تصریح ساتھہ اجماع اصطلاحی کے نقل کر دی گئی تو معلوم ہوا کہ اس کلام مین محققین عبارت ہے
ان مجتہدین سے ہی جنکا اجماع حجۃ شرعیہ ہوتا ہے اور احتمال دوسرا باقی نرہا اور اگر مراد یہہ

فقد بطل بہذین الاجماعین قول الامام و قولہ اجمع المحققون لا یفہم منہ الاجماع الذی ہو حجۃ حتی یقال

که لفظ اجمع المحققون سی بحسب لغت اور عرف کے اجماع اصطلاحی مراد لی ہے نہین سکتی تو یہہ امر ممنوع بلکہ غلط صریح ہے کمالا یخفے علے المتفطن اور ما نحن فیہ مین دعوی اجماع جو قرافی نے کیا تھا بطلان اُسکا بخوبی واضح ہوچکا اب باقی رہا مگر اجماع منقول امام رازی اور ابن الہمام اور ابن نجیم وغیرہم کا پس احتمال تعارض اجماعین کا کہ ہمکو وہ بھی مضر نتہا صورت واقعہ مین ہو ہی نہین سکتا اور یہہ جو بحر العلوم فرماتے ہین ثُمّ فی کلامہ خللٌ آخرُ وهو انَّ التبویبَ لا دخلَ لہ فی التقلید وکذا التفصیلُ فانّ المقلّدَ ان فهم مرادَ الصحابی عملَ والّا سأل عن مجتهد آخر انتہے بہت عجیبات ہی اسواسطیکہ قائل کلام مذکور نے تبویب اور تفصیل کو موقوف علیہ تقلید مقلد کا نہین گردانا کہ تم یہہ کہو کہ تبویب کو دخل تقلید مقلد مین نہین ہی البتہ اُس قائل نے مجموعہ امور پر حکم صحت تقلید مرتب کیا ہی بعضے اس امور سی وہ ہین کہ تقلید بغیر اُسکی ممکن نہین جیسی تنقیح مسائل اور ضبط کلیات حوادث اور بعض وہ ہین جنکو استحسانا تقلید مین دخل ہے جیسے تبویب اور تفصیل اور بہت ظاہر ہے کہ جسوقت باب باب مسائل کے اور فصل فصل حوادث کی علٰحدہ ہوگی تو مقلدین کو تقلید مین پریشانی اور کاوش تفحص حکم حادثہ کی بہت کم پڑیگی اور اگر مسائل پریشان بغیر ضبط ابواب اور فصول کے ہونگے تو مقلدین کو تفحص احکام مین بہت دشواری ہوگی بلکہ بہت مسائل ملہی نسکینگے پس دخل استحسانی کا انکار شان محققین سی بہت بعید ہی اور دخل موقوف علیہیت کا دعوی قائل نے بنسبت تبویب اور تفصیل کے کیا نہین اور بھی یہہ جو کہتے ہین کہ اگر مقلد مراد صحابی کو سمجھہ گیا تو عمل کریگا اور اگر نہ سمجھا تو اور مجتہد سی پوچھہ لیگا تو ہم اسکے جواب مین کہتے ہین کہ دوسری مجتہد کے کلام مین وہ تفصیل جسسی مقلد کے فہم مین مسئلہ آجای ہے یا نہین اگر ہے تو ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ تفصیل کو تقلید مقلدین واسطے سمجھنی مراد مجتہد کے دخل ہوا اور اگر نہین ہی تو جس طرح مقلد پہلے مجتہد کا کلام بسبب عدم تفصیل کے نہین سمجھا تہا اوسیطرح مجتہد ثانی کا بھی نہ سمجھیگا پہر محتاج ہوگا طرف بیان مجتہد ثالث کے اور اوسمین بہی یہی کلام ہے وہلم جرّا فیلزم التسلسلُ او ینتہی الی التفصیلِ وفیہ المطلوبُ اور بھی یہہ پوچھہ لینا دوسری مجتہد سی جب ہوسکتا ہی کہ ایک زمانہ مین مجتہدین چند موجود ہون اور اگر ایسا نہو تو بغیر تفصیل کے کلام مجتہد مین تقلید نہوسکی گی اور جس وقت حکم کیا گیا وجوب تقلید اُن مجتہدین کا

ثم فی کلامہ خلل آخر وهو ان التبویب لا دخل لہ فی التقلید وکذا التفصیل فان المقلد ان فہم مراد الصحابی عمل والا سأل عن مجتہد آخر فافہم وبطلانہ ... فی ان الاصطلاح ...

جنکے مذاہب مبوب اور مفصل اور منقح اور مہذب ہین اور وہ منحصر ہین ائمہ اربعہ مین تو کوئے تکلیف تلاش اور تخصیص عموما ت اور تقیید اطلاقات اور ترجیح مرجحات وغیرہ کہ یہہ امور اکثر مقلدین پر بہت عسیر ہین نہ پڑیگی اور یہہ جو بحر العلوم نے کہا ثم فی کلامہ خلل آخر اذ المجتہدون الاخرون ایضاً بذلوا جہدہم مثل الائمۃ الاربعۃ انتہے یعنی اور مجتہدین نے بھی مثل ائمہ اربعہ کے کوششین تحقیق مسائل دین مین اور استنباط احکام مین کی ہین اور انکار اسکا مکابرہ ہی پہر اونکو لائق تقلید نہ ٹھہرانا کمال بے ادبی ھی ساتھہ اکابر دین کے مین کہتا ہون اور مجتہدین کے بذل کوشش اور سعے فے الدین کا انکار کسنے کیا اور ائمہ مجتہدین کو برا کون کہتا ھے مانعین جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ نے تو اس سبب سے منع کیا ہی کہ اور مجتہدین کے مذاہب مدون بطور تبویب اور تنقیح وغیرہ کے جو کچھہ امور واسطے تقلید مقلد کے ضروری ہین نہین ہین اور بھی کثرت مجتہدین صالحین للتقلید کے بعد زمانہ ائمہ اربعہ کے نہین ہی کہ اگر بعض کے مذہب مین کوئی امر نہ سمجھتا تو دوسری مجتہد کیطرف رجوع کرتا اور مذاہب ائمہ اربعہ مین سب امور محتاج الیہ تقلید مقلد کے موجود ہین پس تقلید انہین کی متعین ھے چنانچہ تعلیل ابن صلاح کی جو نقل کی ھے علامہ سمہودی نے عقد فرید مین صراحۃً اسپر دال ھے اور وہ یہہ ہی لان مذاہبہم انتشرت حتی ظہر تقیید مطلقہا وتخصیص عامہا بخلاف غیرہم ففیہ فتاوی مجردۃ لعل لہا مکملا او مقیدا لو انبسط کلامہ فیہا لظہر خلاف ما یبدو منہ فامتناع التقلید اذ التعذر الوقوف علے حقیقۃ مذاہبہم انتہے اب غور کرو کہ اسمین انکار بذل سعی مجتہدین آخرین کا اور نسبت بے ادبی ساتھہ اونکے کہان ہی اور بھی ثبوت اجتہاد اور بذل جہد سے یہہ کب لازم آتا ہی کہ حقیقت مین یہہ مجتہد اجتہاد مین کامل اور اسکی بذل جہد سے امور ضروریہ تقلید کا ثمرہ حاصل ہو البتہ اگر مذہب کسی مجتہد کا منتشر ہو درمیان محققین منصفین صالحین کے اور وہ محققین مستند ہون کہ کلام اونکا لغویت اور کذب پر محمول نہو کوئی اور وہ سب قول کرین اسبات کا کہ اس مذہب مین مثلاً امور ضروریہ تقلید کے موجود ہین تو یہہ امر ثابت ہوگا والا فلا اور اجتماع ایسے محققین کا سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب پر پایا نہین جاتا اور متفطن منصف پر ظاہر ہوگا ہوگا کہ یہہ کہنا کہ جس کسی نے تقلید غیر ائمہ اربعہ سے منع کیا ہی تو اسی نظر سے منع کیا ہی کہ کوئی روایت اونکی مذہب کی محفوظ نہین رہی اور اگر کوئی روایت صحیحہ اون کے مذہب کی ملجای تو عمل کرنا اوسپر جائز ہی الخ محض تخمین ہی اسواسطے کہ جس وقت خود منع

[illegible]

کرنیوالے جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کے مثل امام الحرمین اور ابن صلاح وغیرہم من المحققین کے
علت منع کی عدم تدوین اور ضبط ابواب وغیرہ بیان کرتے ہین کما نقلنا سابقا پس احتمال
عدم وجدان روایات صحیحہ کو علت منع گردانتا توہم صرف ہے وکذلک ما یترتب علیہ پس
کسیکو ایک روایت صحیحہ مذہب سفیان ثوری رحمہ اللہ تعالی کی مثلا ملجائے تو نہین معلوم کہ
اسکا مطلق مقید اور اوسکا عام مخصوص ہوا ہی یا نہین یا رجوع صاحب مذہب کا اِس روایت سی
ہوا ہی یا نہین اگر تداول آیدے اہل تحقیق کا اُس روایت مین اور شہرہ اسکا بلکہ اکثر روایات مذہب سفیان
ثوری کا درمیان فحول علما اور محققین اہل دیانت کی ہوا ہوتا جسطرح مذاہب ائمہ اربعہ مین یہہ امر
متحقق ہے تو یہہ احتمالات اُٹھہ جاتے اور روایت مذکورہ قابل عمل ہوتی اور مجرد وجدان اُسکا
صحت عمل کے لئی کافی نہین اور یہہ جو بحر العلوم نے فرمایا اَلَاتَرٰی اَنَّ المتاخرِیْنَ اَفتَوْا تَحلیفَ
الشہودِ اقامۃً لہ مقامَ التزکیۃِ علی مذہبِ ابنِ اَبی لیلی انتہی معلوم نہین کہ کون سی متاخرین
نے تحلیف شہود پر قائم مقام تزکیہ کے کرکے فتوی دیا ہے کتب مستعملہ مذہب حنفی مین مثل ہدایہ
اور شرح وقایہ اور قدوری اور کنز اور ملتقی اور درمختار اور شامی اور قاضیخان اور عالمگیری
اور درر غرر اور قہستانی اور تاتارخانی وغیرہ کے ہر چند تلاش کیا گیا کہین اثر اسکا نپایا بلکہ اکثر
جگہہ مخالف اسکی دیکھنے مین آیا قال فے الدر المختار فی کتاب الشہادات لو عَلِمَ الشاہدُ اَنَّ القاضی
یُحَلِّفہ ویَعمَلُ بالمنسوخ لہ الامتناعُ عن اَداءِ الشہادۃِ لانّہ لا یلزمُہ انتہی بزازیہ وقال فے
کتاب القضاء اَمرُ السلطانِ انّما یَنفذ اِذا وافَقَ الشرعَ والّا فلا اشباہ من القاعدۃ الخامسۃ
وفوائد شتی فلو اَمرَ قُضاتَہ بتحلیفِ الشہودِ وَجَبَ علی العُلماءِ اَن یَنصحوہ ویقولوا لہ لا تُکلِّفْ قضاتَک
الی اَمرٍ یلزمُ منہ سَخَطُکَ اَو سَخَطُ الخالقِ تعالی انتہی وہکذا فی اکثر الکتب پس اول تو یہہ کلام
مولانا کا مخالف کتب معتبرہ مشہورہ فقہ حنفی کے ہے دوسری یہہ کہ بر تقدیر تسلیم صحت ہم
کہتے ہین کہ یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ متاخرین نے مذہب ابن ابی لیلے پر فتوی دیا ہی جائز ہے
کہ کوئی روایت ہماری ائمہ حنفیہ سی بھی موافق مذہب ابن ابی لیلے کے پائی گئی ہو تیسری یہہ
کہ تسلیم کیا کہ متاخرین نے مذہب ابن ابی لیلی ہی پر فتوی دیا ہی لیکن یہہ فتوی دینا انکے
مذہب پر بجہت وقوع ضرورت کے ہی اِسلئی کہ اِس زمانہ مین تزکیہ مین اثارت فتنہ اور اشاعت

شناعت شہود ہوتی ہے اور شاہد مزکی اور معدل بہت کمیاب ہی پس اگر شرط تزکیہ کو بحال رکھا جاوے تو بھی تباغض اور تحاسد کثیر برپا ہوا اور بھی باب شہادت مسدود ہو جائی بسبب نبایا بجانے شاہد مزکی کے لہذا مذہب ابن ابی لیلی پر فتوی تجویز کیا اور اسکا ہم بھی قول کرتے ہیں کہ وقت وقوع ضرورت شرعیہ معتبرہ کے فتوی دینا اوپر قول مجتہد آخر کے درست ہی کما ہو مصرح فے کتب الفقہ اور متنازع فیہ تو یہہ بات تھی کہ بلا وقوع ضرورت تقلید مختار ایک امام کی چھوڑکر دوسرے امام کی تقلید درست ہی یا نہیں اور بھی صریح کلام مولانا بحر العلوم کا اس امر پر دال ہے کہ بالذات صلوح تقلید مین سب مجتہدین یکسان ہین اور اسی امر کو براہین سی ثابت کرتے ہین جسمین ہمنی اسقدر بسط وکلام کیا ہی اور بجہت عروض عوارض کے تعین تقلید بعض دون بعض کے مولانا کبھی تسلیم کرتے ہین پس مقصود ہمارا بھی یہی ہے اور تحقیق مولانا مین اور ہمارے بیان مین منافات نہین غایت یہہ ہے کہ مولانا نے تعین تقلید بعض کے بجہت فقدان روایات صحیحہ کے کی اور ہمنی بجہت ضبط ابواب و فصول وتنقیح وتہذیب وغیرہ کے کی اور بسبب تحقق اجماع مرکب کی اوپر بطلان ماسوا مذاہب اربعہ کے اور جو کلام تحقیق بحر العلوم مین کیا گیا بھی کلام ہے تحقیق صاحب مغتنم الحصول مین فذلک فع الکلام ان وثبت ما ادعینا بفضل اللہ سبحانہ وعلیہ التکلان اور جب دعوی اجماع قرافی مالکی کا ضمن رد کلام بحر العلوم مین باطل ہوا پس جواب باصواب مؤلف تنویر کا پایۂ ثبوت کو پونھچا اور وہین مقوات مؤلف معیار کا اپر از وہ منصفین کے واضح ہوا **قولہ** یہہ جہوٹ ہی مولوی اسمعیل صاحب پر الخ **اقول** مولوی اسمعیل پر جہوٹ ہے اور نہ کسی مسلمان پر بلکہ احقاق حق ہے اور دفع کرنا ہی طعنہ اور اعتراض کا ائمہ دین سی اور اُٹھانا تہمت شرک کا ہے اکابر مجتہدین سی اسواسطی کہ سوا مجتہدین مطلقین کے ہزارون اکابر دین اور علماء مجتہدین مذاہب مثل امام ابی یوسف اور امام محمد اور امام زفر اور حسن بن زیاد اور طحاوی اور کرخی وغیرہم متبعین مذہب حنفی اور اسیطرح متبعین مذاہب باقیہ سب اپنی اپنے مجتہدین کی تقلید کرتے چلے آئی ہین اور تقلید جو عرف فقہا اور اصولئین مین متبادر اور مشتہر ہے وہ یہی تقلید غیر مجتہد مطلق کی ہے واسطی مجتہد مطلق کے پس اگر یہہ تقلید مشتہر جس معنی کرکے یہہ سب علماء دین اور فقہاء مجتہدین اوسکی مرتکب تھی اور ہین

شرک ٹھہرے تو ہزارون بلکہ لاکھون ائمہ ہدی اور عمائد ملت مصطفے صلے اللہ علیہ وسلم مشرک
ہو جائینگے نعوذ باللہ سبحانہ منہا اور ان ائمہ دین اور جماعت مجتہدین کا مشرک ٹھہرانا اور ایسے
ساتھہ وجوہ باطلہ کے الزام کفر کرنا کام ہے جاہل سفیہ کا اسیواسطی مؤلف تنویر نے قایل اسکلام
کو جاہل کہا ہی اور شان مولوی اسمعیل سی یہہ امر بہت مستبعد ہی کہ ایسی تہمت ہمعنی اوپر جماعت ائمہ دین
مجتہدین کے کرین جز این نیست کہ کسی جاہل سفیہ نے اونکی طرف نسبت اسکی کی ہی اور بالفرض اگر
انھون نے کہا ہو تو وہ کوئی معصوم اور کوئی مجتہد مقبول نہ تھی کہ انکا کلام حجت ہو ہر عاقل جانتا
ہے کہ یہہ بات جہالت کی ہی اگرچہ قائل اسکا صالح اور عالم ہو پس ابلہ فریبی کرکے بلا غور کلام
مؤلف تنویر کو جھوٹ ٹھہرانا اور حمقای معظمین مولوی اسمعیل کو اول وہلہ مین شغف مین لانا خود
زمرۂ حمقا مین داخل ہو جاتا ہی ومن اللہ سبحانہ العصمۃ اگر بغور دیکھو تو کلام مؤلف معیار کا
اسجگہہ جھوٹ ہی اوپر تمامی ائمہ دین اور صلحاء مجتہدین مذاہب اربعہ کے اوپر شرک اور کفر قرار
دیتا ہی انکا اب پہلی حال مقدمہ ممہدہ مؤلف معیار کا سنو اور غلطی اوسکی معلوم کرو بعد اسکے
کلام اصل مسئلہ مین کیا جائیگا یہہ جو مؤلف معیار نے مقدمہ مین کہا ہے کہ معنی تقلید کی اصطلاح
اہل اصول مین یہہ ہین کہ مان لینا اور عمل کر لینا ساتھہ قول بلا دلیل اوس شخص کے جسکا قول حجت
شرعی نہین انتہی باآنکہ اسمین لفظ بلا دلیل کو صفت قول کی ڈالا ہے یعنی مان لینا قول کا ایسا
قول جو بلا دلیل ہے اور وہ قول اوس شخص کا ہے کہ اسکا قول حجت شرعیہ نہین ہے اور یہہ امر کلام
منقول عقد فرید اور منتہی الحصول سی مفہوم نہین ہوتا بلکہ بلا دلیل متعلق ہے عمل کا یعنی عمل کرنا
بغیر تفحص سبب وجوب عمل کے اور اقامت برہان کے ساتھہ قول اوس شخص کے جسکا قول احدی الحجج
الشرعیہ نہین ہی وعبارتہ ہکذا حقیقۃ التقلید العمل بقول من لیس قولہ احدی الحجج الاربعۃ الشرعیۃ
بلا حجۃ منہا انتہی اور یہی امر ظاہر ہے کلام صاحب مسلم اور بدیع الاصول وغیرہم سی کہ بلا دلیل
قید عمل کے ہی نہ صفت قول کے قائل کو مفید نہین ہے اسلئے کہ خود کلام منقول اوسکی سی یہہ بات ثابت
ہے کہ مشتہر اور معروف درمیان اکثر اہل اصول کے یہہ ہی کہ عامی مقلد ہی مجتہد کا پس اتباع عامی
کا واسطی مجتہد کے تقلید قرار پایا اور بنا کلام کی اسی پر ہے اور مراد معروف سے کے جاہیے نہ یہہ کہ معنی
غیر معروف مراد لیکر مخاطبین عوام کو خبط اور شکوک مین ڈالین قال العلامۃ البہاری فی مسلم الثبوت

التقلید العمل بقول الغیر من غیر حجۃ کاخذ العامی والمجتہد من مثلہ فالرجوع الی النبی علیہ السلام او الی الاجماع لیس منہ وکذا العامی الی المفتی والقاضی الی العدول لایجاب النص ذلک علیہما لکن العرف علی ان العامی مقلد للمجتہد قال الامام وعلیہ معظم الاصولیین انتہی وہکذا فی بدیع الاصول وغیرہ یہانتک حال مقدمہ ممہدہ کا بیان ہوچکا اور غلطی اوسکی کہدی گئی تا امر متفرع اوپر اوسکی باطل ہوجاوے اور سیجی تفصیلہ فی المقصود اب یہہ جو مؤلف نے کہا کہ تقلید مجتہد ونکی عالم بالحدیث وبالقرآن کو وقت جاننے ایک مسئلہ کے قرآن مجید سی یا حدیث سی اُس مسئلہ معلومہ مین نچاہیئے انتہی کلامہ بیحاصل اور موجب ہی کمال افساد کا دین مین اسواسطی کہ ہم پوچھتے ہین کہ عالم بالحدیث اور بالقرآن سے کیا مراد ہی اگر مجتہد مراد ہے خواہ مبحث خاص اور مسئلہ معینہ مین ہو یا جمیع مسائل مین تو سچ ہی کہ مجتہد مطلق کو جو جمیع مسائل مین مجتہد ہے تقلید اورکسیکی نچاہیئے اور مجتہد فی بعض المسائل کو بعض کے نزدیک جمیع مسائل مین تقلید ضروری ہی اسلئی کہ اجتہاد فی بعض المسائل ان بعض کے نزدیک معتبر نہین ہے اور بعض کے نزدیک سوا اُن مسائل کے جنمین یہہ شخص مجتہد ہی اور مسائل اجتہادیہ مین تقلید واجب ہی اور مرجح عند المحققین یہی قول اخیر ہے قال السید السمہودی فی العقد الفرید التقلید قبول قول الغیر بان یعتقد من غیر معرفۃ دلیلہ فاما مع معرفۃ دلیلہ فلا یکون الا للمجتہد لتوقف معرفۃ الدلیل علی معرفۃ سلامتہ عن المعارض بناءً علی وجوب البحث عن المعارض ومعرفۃ السلامۃ عنہ متوقفۃ علی استقراء الادلۃ کلہا ولا یقدر علی ذلک الا المجتہد ومن لم یوجب البحث عن المعارض واکتفی بمجرد معرفۃ الدلیل کمن اجاز التمسک بالعام قبل البحث عن المخصص فلم یکتف بمعرفتہ من غیر مجتہد اذ لا وثوق بمعرفۃ غیرہ فی الادلۃ الظنیۃ ویجب التقلید علی من لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد المطلق عامیاً محضاً او غیرہ ولو بلغ رتبۃ الاجتہاد فی بعض مسائل الفقہ او بعض ابوابہ کالفرائض فی مالا یقدر علی الاجتہاد فیہ بناءً علی القول بتجزی الاجتہاد وہو الراجح وقلد مطلقاً بناءً علی المرجوح وہو انہ لا یتجزی انتہی لیکن قائلین وجوب تقلید مجتہدین پر خواہ مجتہد مطلق ہون یا مجتہد فی بعض المسائل مسائل مقدورۃ الاجتہاد مین حکم وجوب تقلید نہین کرتے ہین پس یہہ کلام اونکو مضر نہوا اور اگر مراد عالم بالحدیث اور بالقرآن سی یہہ ہے کہ ترجمہ وغیرہ حدیث وقرآن کا اساتذہ سے سُنکر اور کتب دیکھکر جان لیتا ہے اور رتبہ اجتہاد

کہ تقلید مجتہدون کی عالم بالحدیث وبالقرآن کو وقت جاننی ایک مسئلہ کی قرآن مجید سی یا حدیث سی اُس مسئلہ معلومہ مین نچاہیی نہ جبکہ عالم بالحدیث و بالقرآن کو معلوم ہو

[illegible] وقت [illegible] فرض [illegible] تقلید [illegible] وقت تقلید [illegible] صلی اللہ علیہ [illegible]

کو جمیع واقعات اجتہادیہ مین یا بعض مین نہین پوچھا تو اوسپر تقلید مجتہد کے واجب ہی اور
یہہ کلام باطل کہ عالم بالحدیث اور بالقران کو مسئلہ معلومہ مین تقلید مجتہد کے نچاہیئے کما نقلنا
عن السید السمہودی آنفاً وقال فی مسلم الثبوت غیر المجتہد المطلق ولو عالماً یلزمہ التقلید فیما
لا یقدر علیہ من الاجتہادیات علی التجزی ومطلقاً علی نفیہ وہکذا فی شرحہ لبحر العلوم وقال
فی بدیع الاصول والمستفتی ان کان مجتہداً فقد سبق او عامیاً او محصلاً لعلم معتبر فوظیفتہ الاتباع
علی المختار انتہی وقال العلی القاری فی رسالتہ المعمولۃ فی جواز الاقتداء بالمخالف مذہباً قالوا
الواجب علی المقلد المطلق اتباع مجتہد فی جمیع المسائل فلا یجوز لہ ان یعمل فی واقعۃ الا بتقلید
مجتہد ای مجتہد کان وامااذا کان فی البعض اختلف انتہی اور یہہ کہنا کہ آیہ فَاسْئَلُوا اَهْلَ
الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ اسبات کو چاہتی ہی کہ سوال اور تقلید وقت لاعلمی کے واجب ہے
اور عالم بالحدیث والقران نے علم نہین ہے کہ تقلید کرے ساقط ہی اسواسطی کہ احکام اجتہادیہ
کو سوا مجتہد کے مقلدین مین سے کوئی نہین جانتا اور کچھہ ترجمہ وغیرہ قرآن شریف اور حدیث
کا اگر حاصل کیا تو یہہ جاننا نزدیک اہل شرع کے ایسا معتبر نہین ہے کہ اوسپر علم دقایق
اجتہادیہ کا بطرز استنباط متفرع ہو کما ظہر من کلام السید السمہودی والعلامۃ البہاری وصاحب
البدیع وغیرہم اور معنی آیہ کریمہ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِيْ جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ
اللّٰهِ مِنْ وَّلِيٍّ وَّلَا نَصِيْرٍ کے یہہ ہین کہ جس وقت تجکو دین حق معلوم ہوگیا اور بعد اوسکی دین حق
چھوڑکرا ہواء اور بدع یہود اور نصاری کا اتباع کریگا تو موجب ناراضی حضرت حق سبحانہ کا ہوگا
اور اللہ تعالی اسصورتمین نصرت اور معاونت نفرمائیگا قال الزمخشری فی الکشاف وَلَئِنِ
اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَهُمْ ای اقوالہم التی ہی اہواء وبدع بَعْدَ الَّذِيْ جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ای من الدین
المعلوم صحتہ بالبراہین الصحیحۃ انتہی وقال فی النیشاپوری وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَهُمْ ای مشتہیاتہم
وآراءہم الباطلۃ المنسوخۃ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ بامر الدیانۃ لوضوح البراہین وسطوع الدلائل
انتہی اب غور چاہیئے کہ اس آیہ سی یہہ کب معلوم ہوتا ہی کہ عالم بالحدیث والقران جو مجتہد نہین
ہین اور علم اوسکا شرع الہی مین ایسا معتبر کہ عمل اوسپر کیا جاوی نہین اوسکو تقلید کسی مجتہد
کی نچاہیئے البتہ یہہ امر اگر بنسبت مجتہدین کے کہا جاوی تو ممکن ہی کہ علم اونکا شرع مین قابل

قبول اور لائق عمل ہی اور دوسری یہہ کہ اجتہاد مجتہدین کا بدعت اور ہوا نہین ہے کہ تقلید کرنا
عالم بالحدیث کی واسطی مجتہدین کے اتباع ہوا اور بحکم آیہ کریمہ ممنوع ہو افسوس کے بات ہی وہ
نصوص جو شناعت بدع اور اہوائی یہود اور نصاریٰ پر دال ہون وہ محمول کیجاوین حق مجتہدین
مین اور نہی صریح جو وارد ہی اتباع بدع اور اہوا یہود و نصاریٰ سی وہ مصروف کیجاوی طرف
تقلید مجتہدین کے واسطی ترجمہ جاننی والون قرآن و حدیث کی اور اسپر کوئی برہان بہی قائم نہو جب
مرتبۂ فہم علما کا یہہ ٹھہرا تو عوام الناس معتقدین اونکی کیا کچہ کہین گے اور آیہ کریمہ فَبَشِّرْ عِبَادِ
الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ الخ جو دال ہے اوپر مدح مجتہدین کے اور ناقدین ممیزین
احکام کے اوس سی یہہ بات کیونکر سمجہی گئی کہ مجرد ترجمہ جاننے حدیث و قران کے حاجت تقلید نہین
رہتی قال العلامۃ الزمخشری فی الکشاف اَلَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ الذین اجتنبوا وانابوا
لا غیرہم وانما اراد بہم ان یکون مع الاجتناب والانابۃ علی ہذہ الصفۃ فوضع المظہر موضع الضمیر
واراد ان یکونوا نقادًا فی الدین یمیزون بین الحسن والاحسن والفاضل والافضل فاذا اعترضہم
امران واجب وندب اختاروا الواجب وکذلک المباح والمندوب حرصًا علی ما ہو اقرب عند اللہ
واکثر ثوابًا ویدخل تحتہ المذاہب واختیار اثبتہا علی السبک واقواہا عند السبر وابینہا دلیلًا وامارۃ
وان لا تکون فی مذہبک کما قال القائل ولا تکن مثل عیر قید فانقادا یرید المقلد انتہی یعنی وہ لوگ
جو سنتی ہین قول کو پس اتباع کرتے ہین اچہی اور عمدہ کا یہہ وہی لوگ ہین جنہون نے اجتناب کیا
ہی معاصی الٰہی سی اور رجوع کیا ہی طرف اللہ تعالیٰ کی اور غیر اونکے نہین ہین اور مقصود اس
سے یہہ ہے کہ باوصف اجتناب عن المعاصی اور انابۃ کے یہہ شخص ہو کہ دین مین اونکو مرتبہ
تنقید اور تمیز ہو اور اچہی بات کو بہت اچہی سی امتیاز دیکہین جیسی مثلا دو حکم اونکو پیش آئی
ایک واجب اور دوسرا مندوب تو واجب کو اختیار کرین اور یہہ بات پہچانتے ہون کہ واجب
مین مندوب سی زیادہ اجر ہی اور اسیطرح حال ہے واجب اور مباح کا اور اسمین مذاہب داخل
ہین یعنی یہہ حکم عام ہے واسطی مجتہدین کے اور مقلدین کے اسلئی کہ تمیز احکام موافق اپنے
اپنے مرتبہ کے اور فرق کرنا درمیان فاضل اور افضل کے ہر ایک کو انمین سی ممکن ہے پس
اس آیہ سی کوئی یہہ نہ سمجہی کہ اسمین اتباع مذاہب کی ممانعت ہی بلکہ یہہ چاہیی کہ جو کوئی

وقال اللہ تعالیٰ فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ اولئک الذین ہداہم اللہ واولئک ہم اولوا الالباب اسیواسطی ائمہ اربعہ اور اونکے اتباع سی نطق اکثر مردی ہے

مذہب اختیار کرے تو اثبت اسکا از روی تنقیح کے اور اظہر مذاہب کا از روی دلیل کے دیکھ لے
نہ یہہ کہ احسن او رفیصل کو نہ دیکھے اور نابینا بنکر کسی کی تقلید کرے انتہی خلاصۃ ترجمۃ مع بعض توضیح
اسجگہہ غور کرو کہ عالم بالحدیث والقران کو ممانعت تقلید سے کہان ہی البتہ جو لوگ کہ برے
اور اچھے اور بہت اچھے مین تمیز نہین کرتے اور اندہون کی طرح کسیکا اتباع کرتے ہین وہ
اس بشارت مین داخل نہین ہین اور یہہ مرتبہ اونکو حاصل نہین اور ممانعت تقلید سے واسطی عالم
بالحدیث والقران کے اسمین کیا بحث بلکہ یہہ آیت موکد ہے تقلید کی مگر بشرط تمیز اور فہم احسن و افضل کے
خواہ عالم بالحدیث والقران ہو یا غیر عالم یا مجتہد ہو فی بعض الاحکام یا مقلد صرف جیسی کہ دلالت
کرتی ہے اوپر بشارت کی واسطی مجتہدین کے علاوہ یہہ کہ بجہت کسی خصوصیت کے ایک فرقۂ خاص کو
بشارت دینا مستلزم وعید کی واسطی فرقۂ اخری کے نہین ہوتی مثلا کسیکو باعث سخاوت کی بشارت
ہو نجات کی تو اس سی یہہ لازم نہین کہ شجاعت والونکو وعید ہو مواخذہ کا پس آیہ کریمہ مین بشارت
ہے واسطی ناقدین احکام اور ممیزین افضل و فاضل اور عاملین اوپر احسن کامل کے نہ یہ کہ سوا اونکی اور فرقون
کے لئی وعید ہی اور اعمال اونکے مردود اور منہی عنہا ہین غایۃ یہہ ہی کہ اور فرقہ والے اس بشارت
سی محروم ہین اور وہ جو امام جلال الدین سیوطی سی نقل کیا ہے کہ امام ابی حنیفہ اور امام مالک اور
امام شافعی نے کسیکو تقلید اپنی مباح نہین کی بلکہ ممانعت تقلید سی کی ہی انتہی برہان واضح ہے
اوپر قلت تدبر مؤلف معیار کے اسلئی کہ یہہ ممانعت تقلید سی مخالف ہی نص قاطع فَاسْئَلُوْا اَهْلَ
الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ کے جسکو مؤلف خود باب وجوب تقلید مین وقت لا علمی کے برہان
گردان چکا ہے پس اس قول سے منع کرنا ائمہ کا تقلید مجتہدین سی مخالفت کرنا ہے ساتھ
نص صریح قران کے اور موافق بیان مؤلف معیار ہی کے داخل ہونا ہے بیچ زمرہ متبعین اہوا کے
بعد وضوح حق خالص کے کما قال اللہ سبحانہ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ
مَا لَكَ مِنَ اللّٰهِ مِنْ وَّلِيٍّ وَّلَا نَصِيْرٍ اور ثانیا یہہ کہ تقلید بحسب حقیقت عبارت ہی عمل کرنے سے اوپر قول
کسیکے ایسا عمل کہ بغیر حجت شرع اور حکم الہی کے ہو اور تقلید مقلدین مجتہدین کی اس قسم سے
نہین ہے اسلئی کہ یہہ تو بامر شرع و حکم الہی ہی اور آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر الخ اسکی وجوب پر
دال ہی بلکہ عرف اکثر اہل اصول مین اسکو بہی تقلید کہتے ہین پس ممکن ہی کہ منع منقول ائمہ ثلثہ

سے محمول ہو اور تقلید حقیقی کے نہ تقلید عرفی کے جسمین بحث واقع ہے تو یہہ منع ائمہ ثلثہ کی متنازع فیہ مین مؤلف معیار کو نافع نہوئی ثالثًا یہہ کہ بر تقدیر تسلیم صحت نقل ہم کہتے ہین کہ منع منقول تقلید سے محمول ہے اوپر مجتہد کے کما قال السید السمہودی الشافعی ناقلاً عن الصید لانی وکان ابن حزم یدعی الاجماع علی النہی عن التقلید مطلقاً ویحکی ذلک عن کلام الشافعی ومالکٍ وغیرہما قال ولم یزل الشافعیؒ فی جمیع کتبہ ینہٰی عن تقلیدہٖ وتقلید غیرہٖ ہکذا رواہ المزنی عنہ وقال الصیدلانی انما نہی الشافعیؒ عن التقلید لمن بلغ رتبۃ الاجتہاد فامّا من قصر عنہا فلیس لہ الا التقلید انتہی اور اسیطرح کلام منقول یواقیت والجواہر کا وارد ہی حق مجتہد مین اسلئی کہ اوسمین امام احمد سی نقل کیا ہے کہ فرماتے تھے لا تقلدنی وخذ الاحکام من حیث اخذوا من الکتاب والسنۃ یعنے میری تقلید نکرا ور نہ کسی امام کی بلکہ لی احکام کو کتاب وسنت سی جیسی کہ مجتہدین نے لئے ہین اب دیکہو کہ یہہ امر ہوگا حق مین اُس شخص کے جولائق اخذ احکام کے کتاب وسنت سی ہوگا اور جسکو لیاقت اخذ احکام کی کتاب وسنت سی نہو یعنے وہ شخص مجتہد نہو اوسکو یہہ امر نہین ہوسکتا ورنہ تکلیف بالمحال اور مخالف نص صریح لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَہَا کے ہوگی پس ایسا شخص اگر بتقلید مجتہدین احکام کو نہ سیکہیگا تو کیا کریگا اور دین اپنا کسطرح درست کریگا اور یہہ قول صاحب مسلم کا العدول عن الدلیل الی التقلید خلاف المعقول کیف وفیہ ریبٌ وقد اُمرنا بترکہٖ فی الحدیث المنقول انتہی بھی اسکی حق مین ہے جسکو دلیل حکم کی بلا ریب واضح ہو جائی اور وہ نہین ہے مگر مجتہد غایت الامر یہ ہے کہ بر تقدیر تجزی اجتہاد کے مجتہد فی بعض الاحکام ہوگا لیکن مقلد من حیث المقلد کو دلیل بلا ریب نہین کہلتی ورنہ مقلد نرہیگا چنانچہ عبارت صریحہ مسلم کے جو پہلے مضمون اس جملہ منقولہ کے وارد ہے اسپر دلالت واضحہ رکہتی ہے کما قال اختلف فی تجزی الاجتہاد ویتفرع علیہ اجتہاد الفرضی فی الفرائض فقط فالاکثر نعم ومنہم الغزالیؒ وابن الہمام وہو الاشبہ وقیل لا وتوقف ابن الحاجب لنا کما اقول ترک العلم عن دلیل الی التقلید خلاف المعقول الخ اور یہہ قول مجد الدین فیروزآبادی کا در باب عبادات اعتماد کلی بر آن کنند یعنی بر آنچہ از حدیث ثابت شدہ است واز خلاف زید وعمرو نیندیشند انتہی حاصل اسکا یہہ ہی کہ

اور شیخ عبد الوہاب شعرانی نے یواقیت والجواہر مین فرمائی ہین وکان الامام احمد یقول لیس لاحد مع اللہ ورسولہ کلام لا تقلدنی ولا تقلدن مالکا ولا الاوزاعی ولا النخعی ولا غیرہم وخذ الاحکام من حیث اخذوا من الکتاب والسنۃ انتہی ملخصا [illegible]

جو حکم حدیث صحیح سے ثابت ہوا وسپر اعتماد چاہیئے درباب عبادات اور عوام الناس کی مخالفت کے کچھ پروا نہین اسکا مقلدین کب انکار کرتے ہین اور تقلید کرنے اور نکرنے سے اس کلام مین کیا بحث ہے ثبوت حکم حدیث سے عام ہے اس سے کہ بفہم و اجتہاد اپنی ہو جیسے کہ مجتہدین کو مسائل اجتہادیہ مین یا باجتہاد و بیان مجتہدین کے جیسے واسطے مقلدین کے اور ظاہر ہے کلام منقول سابق سے کہ جب مسائل اجتہادیہ مین استنباط اور فہم دلیل مقلد کا قابل اعتبار نہوا تو پہر سمجھنا اوسکا احکام کو حدیث سے بغیر تقلید کسی مجتہد کے کیونکر ہوگا پس اس کلام فیروزآبادی سے نفے جواز تقلید کی مسائل تقلیدیہ مین ہرگز مفہوم نہوئی اور یہہ کلام قاضی عضد کا المستفتی فیہ ہو المسائل الاجتہادیۃ الخ صحیح ہے اور مثل کلام سابق کے مانع وجوب تقلید نہین اسلئے کہ قائلین وجوب تقلید یہہ کب کہتے ہین کہ جمیع مسائل اصول و فروع مین تقلید سب پر واجب ہے بلکہ یہہ کہتے ہین کہ مسائل اجتہادیہ مین غیر مجتہد پر تقلید مجتہد واجب ہے اور مسائل اجتہادیہ وہ مسائل فروع ہین جو دین مین بالضرورت ثابت نہین قال فے بدیع الاصول و ما فیہ الاستفتاء المسائل الاجتہادیۃ انتہی قال فے شرحہ ای الشرعیۃ الفرعیۃ التی لا قاطع فیہا و تکفے فیہ الظن و ان المسائل الاعتقادیۃ القطعیۃ التی المطلوب فیہا العلم فانہا لا یجوز فیہا التقلید و الاستفتاء علے ما سیاتی وکذا فے ما علم بالضرورۃ انہ من الدین انتہے پس کلام قاضی عضد سے ممانعت تقلید کی مسائل تقلیدیہ مین نہین سمجھی جاتی جو قائل وجوب تقلید پر حجت ہو منصفین اذکیا کو غور چاہیئے کہ مؤلف معیار کو باین فہم و دانش دعوی اجتہاد ہے اور نفے وجوب تقلید پر مسائل اجتہادیہ مین واسطے غیر مجتہدین کے ان ادلہ پر جو مدعا وسکی سے مساس نہین رکھتین اعتماد ہے اور جواب کلام منقول شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کا بیچ بیان ایۃ و لئن اتبعت اھواءھم الخ کے پہلے ہم لکھہ چکے اور پہر کہتے ہین کہ وضوح دلائل اور سطوع براہین علے وجہ الکمال جسکا دین الٰہی مین اعتبار ہو سوا مجتہدین کے اور کو نہین ہوتا پس مجتہد کو تقلید اوسکی نچاہیئے بنا بر مذہب مختار کے اور غیر مجتہد پر تقلید مجتہد کی واجبات حتمیہ سے ہے کما مر مفصلاً اور یہہ کلام منسوب طرف مولوی اسماعیل رحمۃ اللہ علیہ کے پس در ہر مسئلہ کہ حدیث صحیح غیر منسوخ یابد اتباع ہیچ مجتہد در آن نکند یہی خاص ہے بیچ حق مجتہد کے اگرچہ فے بعض المسائل ہوا اور حمل اسکا علے الاطلاق صحیح

نهین کما ظهر من الروایات المقبولة المنقولة سابقاً علاوہ یہہ کہ اس کلام مین فقط حدیث صحیح
غیر منسوخ کو ایسا برہان قوی گردانا ہے کہ قول مجتہد اوسکی مقابل مین قابل قبول نہین مانا اور
یہہ امر علے الاطلاق صحیح نہین بلکہ صحت اور غیر منسوخیت کے سوا غیر معارض اور غیر مرجوح
ہونا اور سوا اُسکی اور شرائط بھی واسطے صحت عمل کے اور ترجیح کے اوپر قول مجتہد کی ضروری
ہین پس فقط حصر کرنا یہہ دو کے صحیح نہین چنانچہ علامہ ابن حجر بیان حدیث مقبول مین کہ
حدیث صحیح غیر منسوخ بھی منجملہ اوسکی ہی فرماتے ہین ثم المقبول ینقسم الی معمول بہ وغیر معمول بہ لانہ ان سلم
من المعارضة فهو المحكم وان عورض بمثله فان امكن الجمع بينهما فهو النوع المسمى بمختلف الحديث
والا فان عرف التاريخ اولا فان عرف فهو الناسخ وان لم يعرف التاريخ فلا يخلوا اما يكون
ترجيح احدهما لوجه من وجوه الترجيح المتعلقة بالمتن او الاسناد اولا فان امكن الترجيح تعين المصير
اليه والا فلا ترجيح انتهى مختصراً من شرح نخبة الفكر پس باطل ہوا یہہ قول مؤلف معیار کا علی الاطلاق
کہ عالم بالحدیث کو وقت علم کسی مسئلہ کے نصوص سے تقلید کسی مجتہد کی بیجا ہے اگرچہ قول مجتہد کا
موافق اُس حدیث کے ہو انتہی البتہ یہہ بات حق مجتہد مین علے الاطلاق اور حق غیر مجتہد مین بیچ
احکام غیر اجتہادیہ کے صحیح ہی نہ مطلقاً حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ عقد الجید مین قول ابن حزم
کو جو تقلید ائمہ مجتہدین سے منع کرتا ہے اوپر حال مجتہد کے اگرچہ بعض مسائل مین ہو اور اوپر حال
اُس شخص کے جسپر کوئی حکم شرعی بطور یقین کھل چکا ہی محمول فرماتے ہین اور موافق تحقیق محققین کے جسکا
بیان پہلے ہو چکا یہہ ہے کہ ظہور یقین حکم شرعی کا واسطے غیر مجتہد کے احکام فرعیہ مین جب ہو گا کہ وہ
حکم بضرورت دین ثابت ہو کما مر من شرح بدیع الاصول وغیرہ اور عبارت عقد الجید یہہ ہی فما ذہب
الیہ ابن حزم حیث قال التقلید حرام ولا یحل لاحد ان یاخذ قول احد غیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
بلا برہان لقولہ تعالے اتبعوا ما انزل الیکم من ربکم ولا تتبعوا من دونہ اولیاء وقولہ تعالے واذا قیل
لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا وقال مادحاً لمن لم يقلد فبشر عباد الذين
يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب وقال تعالے
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر فلم يبح الله تعالى الرد عند
التنازع الى احد دون القران والسنة وحرم بذلك الرد عند التنازع الى قول قائل لانه غير القران

والسنۃ وقد صح اجماع الصحابۃ کلہم اولہم عن آخرہم واجماع التابعین اولہم عن آخرہم واجماع تبع التابعین اولہم عن آخرہم علی الامتناع والمنع من ان یقصد احد الی قول انسان منہم وممن قبلہم فیاخذہ کلہ فلیعلم من اخذ بجمیع اقوال ابی حنیفۃ او جمیع اقوال الشافعی او جمیع اقوال مالک و جمیع اقوال احمد ولا یترک قول من اتبع منہم او من غیرہم الی قول غیرہ ولم یعتمد علی ما جاء فی القران والسنۃ غیر صارف ذلک الی قول انسان بعینہ انہ قد خالف اجماع الامۃ کلہا اولہا عن آخرہا بیقین لا اشکال فیہ وانہ لا یجد لنفسہ سلفا ولا اماما فی جمیع الاعصار المحمودۃ الثلاثۃ فقد اتبع غیر سبیل المومنین نعوذ باللہ من ہذہ المنزلۃ وایضا فان ہولاء الفقہاء کلہم قد نہوا عن تقلیدہم وتقلید غیرہم فقد خالفہم من قلدہم وایضا فما الذی جعل رجلا من ہولاء او من غیرہم اولی بان یقلد من عمر بن الخطاب او علی بن ابی طالب وابن مسعود وابن عمر وابن عباس او عائشۃ ام المومنین رضی اللہ تعالی عنہم فلو ساغ التقلید لکان کل واحد من ہولاء احق بان یتبع من غیرہ انتہی انما یتم فیمن لہ ضرب من الاجتہاد ولو فی مسئلۃ واحدۃ وفیمن ظہر علیہ ظہورا بینا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر بکذا ونہی عن کذا وانہ لیس بمنسوخ انتہی لیکن جو لوگ کمال ناسمجہی و تعصب سی درپے تخریب دین اور طعن و تشنیع ائمہ مجتہدین اور مومنین صالحین ہین تفرقہ درمیان مجتہد اور مقلد کے اور مسائل اجتہادیہ اور غیر اجتہادیہ کی نہین کرتے اور فقط چند حدیثون کا ترجمہ سیکہہ کر تقلید کا مطلقا انکار اور اپنی مزعومات فاسدہ پر اصرار کرتے ہین اور اس قول مقلدین پر کہ ہم لوگ اگرچہ کچہہ تراجم احادیث کے اور آیات کے سمجہتے ہین لیکن استخراج احکام اس سی نہین کرسکتی اور ظن ہمارا کہ ہم مجتہد نہین ہین شرع مین قابل قبول و عمل نہین ہی بہت سے طعنہ کرتے ہین اور چاہتے ہین کہ مثل ہماری ہر ترجمہ شناس الفاظ حدیث و آیات کا مدعی اجتہاد ہو جاہی اور تقلید ائمہ مجتہدین کو چہوڑ کر موافق مزعوم اپنے کے جو چاہے کرے اور کہتی ہین کہ قرآن اور حدیث ایسی مشکل نہین ہین کہ سوا مجتہد مطلق کے کسیکی سمجہہ مین نہ آوین بلکہ اسقدر آسان ہین کہ جسکو لغت عرب کی معرفت ہو خاصکر علماء وہ بخوبی بشرط قصد سمجہنی کے معنی سے قران اور حدیث کی واقف ہو جاتا ہے انتہی بہلا مسلمانو منصفو غور کرو کہ سمجہنا قران و حدیث کا مطلقا مقلدین نے کب مجتہد مطلق کے ساتھ خاص کیا ہے

قران اور حدیث ایسی مشکل نہین ہین کہ سوا مجتہد مطلق کے کسیکی سمجہ مین نہ آوین بلکہ لغت عرب کی معرفت ہو خاص کر علما کو

قصد سمجہنے کے معنے قران اور حدیث سے واقف ہو جاتا ہے قال تعالی ولقد یسرنا القرآن للذکر فہل من مدکر

اور کلام متقلدین سی جو سابقاً مذکور ہو چکا یہہ کہان لازم آتا ہے یہہ الزام مالایلزم اور توجیہ
الکلام بمالا یرضی قائلہ بہ شان اہل عقل سے بہت بعید ہے ہان یہہ مقولہ متقلدین کا ہی کہ ایسا
سمجھنا قرآن و حدیث کا جس پر استنباط احکام اجتہادیہ کا مرتب ہو جمیع احکام اجتہادیہ مین خاص ہے
ساتہہ مجتہد مطلق کے اور بعض احکام اجتہادیہ مین خاص ہے ساتہہ مجتہد فی تلک البعض کے اور
ہم فرقہ مقلدین نہ مجتہد مطلق ہین نہ مجتہد فی البعض پس تقلید واجب مجتہدین کی چہوڑکر کسطرح
قرآن و حدیث پر بیچ احکام اجتہادیہ کے کہ وہ بغیر استنباط مجتہدین کے معلوم نہین
ہو سکتی عمل کرین اور اگر یہہ بات سچ ہوتی کہ فقط ہر عارف لغت عرب قرآن و حدیث کو مثل
مجتہدین کے سمجھہ لیتا تو ہر عرب اور ہر بدوی اور ہر صحابی اور ہر عالم عربی شناس مجتہد مطلق
ہو جاتا اور کسیکو ان مذکورین مین سی حاجت تقلید مجتہدین نہوتی بلکہ تقلید اور استفتا ان سب پر
حرام ہوتا اور اس امر کا بطلان سب اہل اسلام عقل پر ظاہر و باہر ہے اور عجب بات ہی کہ ہر
شخص کو علما سی مجتہد بناتے ہین اور اگر وہ یہہ کہی کہ مین مجتہد نہین ہون اور فہم میری برابر
ائمہ مجتہدین کے استنباط مسائل مین نہین پونہچ سکتی تو کہتے ہین تو وعید مین وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا
الْفَاسِقُونَ کے داخل ہے اگر دعوی اجتہاد نہین کرتا تو قطعی کافر ہو جائیگا ذرا محل غور ہی
ایسی ضلالت اور نافہمی کا کیا ٹہکانہ ہے اور اس دعوی پر کہ جس کسیکو لغت عرب سے شناسائی
ہو وہ بشرط قصد سمجہنی کے معنی قرآن و حدیث سی ایسا واقف ہو جاتا ہی کہ تقلید مجتہدین کی حاجت
نہین رہتی آیہ کریمہ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ الخ اور آیہ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا الخ کو برہان
گردانتی ہین تو سنو کہ معنی آیہ اول کے یہہ ہین کہ ہمنی آسان کیا قرآن کو واسطی یادگاری اور
نصیحت پکڑنے کے اسجہت سی کہ اسمین بیانات شافیہ اور مواعظ کافیہ ہین قال النیشاپوری
فی تفسیرہ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ سہلناہ للاذکار والاتعاظ بسبب المواعظ الشافیۃ والبیانات
الوافیۃ وقیل للحفظ انتہے وہکذا فی الکشاف والبیضاوی والمدارک وغیرہ پس اول تو یہہ ہی
کہ نصیحت پکڑنا جو فقط ادراک ترجمہ الفاظ سی حاصل ہوتا ہی معرفت زبان عربی سی متحقق ہو جائیگا
اور اس اتعاظ کے لئی فہم کرنا قرآن کا مثل مجتہدین کے ضروری نہین ہی پس تسہیل قرآن کے
واسطی اتعاظ و اذکار کے مستلزم تسہیل کو بطور استخراج و استنباط احکام کے نہوی ثانیاً یہہ کہ

معنے آسان کرنے قرآن کے یہہ نہیں ہین کہ ہر قسم کی معنی بنسبت ہر شخص کے آسان کئی گئی یا
کسی قسم کے معنی ہر شخص سمجھہ لیتا ہے بغیر شرائط کے بلکہ نفس ترجمہ جاننا کہ جسپر مبنی ہے
انفاظ بھی مشروط ہی ساتھہ معرفت لسان عرب اور اسالیب کلام کے اور استخراج احکام و
استنباط مسائل و اسرار و نکات مخصوص ہین ساتھہ مجتہدین اور اولیاء کرام اور علماء عظام
عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اعربوا القرآن واتبعوا غرائبہ وغرائبہ
فرائضہ وحدودہ رواہ فی المشکوۃ عن شعب الایمان للبیہقی قال فی اللمعات اعربوا القرآن ای
بینوا معانیہ واظہروہا والاعراب الابانۃ والافصاح وہذا یشترک فیہ جمیع من یعرف لسان
العرب ثم ذکر ما یختص باہل الشریعۃ من المسلمین بقولہ واتبعوا غرائبہ وفسر الغرائب بالفرائض من
الاحکام والحدود الشاملۃ لہا ولغیرہا حتی السنن والآداب وسماہا غرائب لاختصاصہا باہل الدین
او لان الایمان غریب فاحکامہ تکون غرائب وقال الطیبی یجوز ان یراد بالفرائض فرائض
المواریث وبالحدود حدود الاحکام او یراد بالفرائض ما یجب علی المکلف اتباعہ وبالحدود
ما یطلع بہ علی الاسرار والرموز انتہی وعن ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ قال قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم انزل القرآن علی سبعۃ احرف لکل آیۃ منہا ظہر وبطن ولکل حد مطلع
رواہ فی المشکوۃ عن شرح السنۃ قال العلی القاری فی المرقاۃ فالظہر ما یبینہ النقل والبطن
ما یستکشفہ التاویل والحد ہو المقام الذی یقتضی اعتبار کل من الظہر والبطن فیہ فلا تحدید عنہ
والمطلع المکان الذی یشرف منہ علی توقیفہ وخواص کل مقام حدہ ولیس للحد والمطلع غایۃ
لان غایتہما طریق العارفین باللہ وما یکون سرا بین اللہ وبین انبیائہ واولیائہ کذا حققہ الطیبی
وقیل الظہر تاویلہ وما عرف معناہ والبطن ما خفی تفسیرہ واشکل فحواہ وقیل الظہر اللفظ والبطن
المعنی قال بعض العلماء وعن علی وان شئت ان اوقر سبعین بعیرا من تفسیر ام القرآن فعلت
ولہذا قال التفتازانی واما ما یذہب الیہ بعض المحققین من ان النصوص علی ظواہرہا ومع ذلک
فیہا اشارات الی دقائق ینکشف لارباب السلوک یمکن التطبیق بینہا وبین الظواہر المرادۃ
فہو من کمال الایمان ومحض العرفان انتہی وقال محیی السنۃ فی معالم التنزیل قیل الظہر
لفظ القرآن والبطن تاویلہ والمطلع الفہم وقد یفتح اللہ علی المتدبرین والمتفکرین التاویل

والمعانی فی مالا یفتحہ علی غیرہ وفوق کل ذی علم علیم انتہی مختصراً بقدر الحاجۃ اب مضمون اس کلام محققین میں غور کرو اور دیکہو کہ آیہ کریمہ ولقد یسرنا القرآن الخ سی یہہ بات سمجہنا کہ ہر عارف لسان عرب کو فہم کرنا قرآن کا مثل مجتہدین کے آسان ہی اور احکام شرعیہ فرعیہ اجتہادیہ کو ہر عارف لسان عرب بے تقلید مجتہدین کی قرآن شریف سی جان لیتا ہے کیسا دعوی بیجا اور کلام نیمنے ہی ہان اتنی بات صحیح ہے کہ بعض احکام منصوصہ جو دین میں بالضرورت ثابت ہین اور کسیطرح اجتہاد کو انمین مداخلت نہین ہے وہ احکام قابل تقلید نہین اور دوسری آیہ کریمہ ھو الذی بعث فی الامیین رسولا منھم الخ مدعای قائل سے کچہہ ربط نہین رکہتی اسواسطی کہ معنی اسکی یہہ ہین کہ حضرت حق سبحانہ وہ ذات مطہر ہے جسنے مبعوث کیا بیچ نے پڑہون کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اونہین کی قوم مین سے کہ تلاوت کرتے ہین وہ رسول او پر اونکی آیتین اللہ تعالی کی اور پاک کرتی ہین اور سکہاتی ہین اونکو علم اور حکمت انتہی بھلا محل غور ہے کہ اس کلام سی یہہ کہان لازم آیا کہ زبان عرب کا جاننے والا فقط بغیر تفہیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یا بغیر بیان صحابہ یا مجتہدین کے قران وحدیث سی احکام شرعیہ بے تقلید کسی مجتہد کے سمجہہ لیتا ہی اور اسیطرح حال ہے آیہ کریمہ ولقد انزلنا الیک آیات بینات الخ اسلئی کہ معنی اوسکی یہہ ہین کہ تحقیق اُتارین ہمنی تمہاری طرف آیات بینات یعنی ایسی کہلی ہوئین جسکی اثبات آیتیت مین بہت سے مقدمات مشکلہ برہانیہ کیطرف حاجت نہین کما قال النیشاپوری فی تفسیرہ ومعنی کون الآیہ بینۃ ان المعلوم ینقسم الی ما یکون طریق تحصیل الدلیل الدال علیہ اکثر مقدمات فیکون الوصول الیہ اصعب والی ما یکون اقل مقدمات فیکون الوصول الیہ اقرب وہذا ہو الآیۃ البینۃ انتہی اس آیہ سی اور اس ظاہر ہونی سے سمجہنا حکم کا ہر عارف زبان عرب کو کہان جانا گیا پس جو شخص اپنی جان کو اہل علم سی کہی اور فقط کچہہ الفاظ عربیہ اور بعضی تراجم احادیث وآیات قرآنی سمجہکر دعوی کرے کہ مجکو احکام اجتہادیہ مین احتیاج طرف تقلید مجتہدین کے نہین ہی اسواسطی کہ مین نے علم پڑہا ہے اور حکم وجوب تقلید کا واسطی نے علمون کے ہی اور اس دعوی پر یہہ براہین لاوے کہ جنکو اوسکی مدعا سی مناسبت بھی نہین قائم کری اوسکی نا فہمی اور بے انصافی کسی پر اہل دیانت اور انصاف سی مخفی نرہیگی اور یہہ جو مولف معیار نے کہا اسیواسطی سب

محققین نے تصریح کی ہے کہ حکم منصوص ہر ایک عالم سمجہتا ہے اور جو کہ مجتہد کے ساتہہ خاص ہے وہ قیاس ہے اور اس مدعا پر یہہ عبارت کل عالم لہ اصابۃ الحکم المنصوص علیہ مطلقاً سواء کان قطعیا او ظنیا بحسب الدلالۃ والاثبات وما کان ظنی الثبوت اعنی القیاس فہو المختص بالمجتہد انتہے منقول شرح شاشی کے جسکا مصنف معلوم نہین شاہد گردانی ہی حال اسکا یہہ ہے کہ علی التقدیر تسلیم صحت نقل اور جلالت اور معتمد علیہیت قائل کے ہم کہتی ہین کہ اسجگہہ حکم منصوص علیہ سے کیا مراد ہی اگر وہ حکم مراد ہے کہ جسمین اجتہاد کو کسیطرح مساغ نہین یعنے وہ احکام جو بالضرورت دین مین ثابت ہین یا بطور دلالۃ النص کے ہر زبان دان کی سمجہہ مین بخوبی آجاتے ہین یا مسائل اعتقادیہ کہ جسمین تقلید مجتہدین کی عند المحققین جائز نہین تو سچ ہے کہ ان مذکورات کو ہر عالم مستجمع شرائط علم وفہم بغیر اجتہاد مجتہد کے سمجہہ سکتا ہی اور سمجہنا اسکا مخصوص ساتھہ مجتہدین کے نہین ہے لیکن قائل وجوب تقلید نے ان احکام مین حکم وجوب تقلید سب پر نہین کیا کہ یہہ کلام اوسپر حجت ہو جائی اور اگر مراد حکم منصوص علیہ سے یہہ ہی کہ قرآن شریف اور حدیث نبوی صلے اللہ علیہ وسلم مین مذکور ہو خواہ اوسمین اجتہاد کو مساغ ہو یا نہو تو یہہ بات کلیۃً صحیح نہین کہ ہر عالم نے قوت اجتہادیہ کے ایسے حکم کو بخوبی جان سکتا ہی مثلاً آیہ کریمہ اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ الخ اور اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا الخ اور وَالْمُطَلَّقٰتُ یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِہِنَّ ثَلٰثَۃَ قُرُوْٓءٍ الخ حکم وجوب زکوۃ اور حرمت ربا اور تعیین زمانہ عدۃ مطلقہ مین وارد ہین اور یہہ احکام ان آیات مین منصوص علیہ اور مذکور ہین اب اگر یہہ امر صحیح ہوتا کہ احکام منصوص علیہا مین مطلقاً اجتہاد مجتہد کی حاجت نہین ہی بلکہ اوسکو ہر عالم جانتا ہی اور حق معلوم کر لیتا ہی تو احکام آیات مذکورہ مین اختلافات کیون پڑتے اور مثلاً یہہ نزاع کہ حلی نسا مین زکوۃ واجب ہی علے مذہب الامام ابی حنیفہ اور واجب نہین ہے علی مذہب الامام الشافعی اور ربا نہین ہے بیع مبادلہ ایک حفنہ کے دو حفنون سے عند الامام ابی حنیفہ اور ہی عند الامام الشافعی اور عورت مطلقہ کو واسطی اتمام عدت کے مدت تین حیض کی تربص چاہیئے عند الحنفیہ اور بقدر تین طہر کے چاہیئے عند الشافعیہ کسو واسطی پڑتا اور نظائر اسکی کثیر ہین ماہر لبیب پر مخفی نرہینگی اسی سبب سے صاحب بدیع الاصول وغیرہ محققین اہل فقہ واصول نے فرمایا ہی کہ مسائل تقلیدیہ

وہ مسائل شرعیہ فرعیہ ہین جو بضرورت تعنے بتواتر وغیرہ دین مین نہ ثابت ہون کما قال صاحب
البدیع وشارحہ وما فیہ الاستفتاء المسائل الاجتہادیۃ ای الشرعیۃ الفرعیۃ التی لا قاطع فیہا
ویکتفی فیہا الظن دون المسائل الاعتقادیۃ القطعیۃ التی المطلوب فیہا العلم فانہا لا یجوز فیہا
التقلید والاستفتاء علی ما سیاتی وکذا فیما علم بالضرورۃ انہ من الدین انتہی وہکذا فی القول
السدید لابن ملا فروخ المکی پس قول شرح شاشی سے بھی ثابت نہوا کہ غیر مجتہد کو مسائل تقلیدیہ
مین حاجت تقلید نہین اگر عالم ہو تو قران وحدیث سے بشرط قصد سمجھہ سکتا ہے اور اسیطرح
یہہ قول قاضی عضد کا اذا دخل الفاء فی لفظ الراوی مثل زنی ماعز فرجم فالفقیہ وغیرہ
فی ذلک سواء انتہی مدعی عدم وجوب تقلید کو نسبت عالم بالقران والحدیث کی مفید نہین
اسلئے کہ معنی اس کلام کے یہہ ہین کہ ایسی عبارت مین ساتھہ بیان راوی کے اظہار علت حکم
ہوگیا پس مجتہد کہ علت حکم کو بیان کرتا ہے اسجگہہ محتاج تبئین علت نہین بلکہ اس علت
مذکورہ راوی کے سمجھنے مین مجتہد اور غیر مجتہد دونو برابر ہین پس علی تقدیر التسلیم غایۃ
اس کلام کی یہہ ہی کہ ایسا حکم کہ جسمین جانب راوی سے مثلا علت مذکور ہو تو وہان مجتہد
علت نکالنی کا محتاج ہے اور نہ مقلد کو احتیاج تقلید ہی اسواسطے کہ خود راوی حدیث نے
قطعا بیان علت کردیا اب ظن مجتہد کے اتباع کی کیا حاجت تو یہہ صورت مذکورہ بھی منجملہ مسائل
غیر تقلیدیہ کے ہوگی جیسی کہ دلالت النص مین بھی یہی حال ہے قال فی المنار وشرحہ ولہذا صح
اثبات الحدود والکفارات بدلالۃ النصوص دون القیاس ای لاجل ان الدلالۃ قطعیۃ
والقیاس ظنی یصح اثبات الحدود والکفارات بالاول دون الثانی وہذا اذا کان القیاس
بعلۃ مستنبطۃ واما اذا کان بعلۃ منصوصۃ فہو یساوی الدلالۃ فی القطعیۃ والاثبات انتہی اور
یہہ جو مولف معیار نے کہا کہ شیخ ابن الہمام نے کہا ہی کہ دلالۃ النص کو جو کہ اشارۃ النص اور
عبارت النص سے مرتبہ خفا مین ہی عوام بھی سمجھتے ہین تو اسی سبب سے کتب فقہ مین تصریح
ہے کہ جو عامی ظاہر معنی پر حدیث افطر الحاجم والمحجوم کے مطلع ہو کر بعد حجامت کے جان کر
کچھہ کھالے تو اوسپر کفارہ نہین آتا اور اسپر عبارت بحر الرائق وغیرہ کو بطور استدلال نقل
کیا ہے حال اوسکا یہہ ہے کہ فقہا نے کہا ہے کہ جسوقت ترجمہ شناس حدیث کی ظاہر معنی

حدیث کو معمول بہ سمجھکر اوسپر عمل کرلیا تو وہ عامل بالحدیث فی الجملہ معذور ہی اور ایسا نہین
ہے کہ اوسپر احکام تارک حکم شرع کے بلا عذر جاری کرین مثلا ایک شخص روزہ دار تھا اوسنے
یہہ حدیث سنی تہی جسکا مضمون یہہ ہی کہ شاخین لگانیوالی اور شاخین لگائی گئی کا روزہ
ٹوٹ گیا پہر اُس روزہ دارنے شاخین لگائین اور موافق ظاہر مضمون حدیث کی یہہ سمجھکر کہ میرا
روزہ ٹوٹ گیا کچھہ کہالیا تو بسبب اس امر کے کہ یہہ شخص بجہت اعتماد کرنے ظاہر معنی حدیث
کے مرتکب کچھہ کہانیکا حالت صوم مین ہوا ہی مثل اُس شخص کے نہوگا جو عمدا کوئی چیز موجب کفارہ
کی بلا اعتماد وتاویل کے کہالے اور اوسپر کفارہ لازم ہو بلکہ فی الجملہ معذور ہوگا اور بجہت اعتماد
کے اوپر ظاہر معنی حدیث کی اُسسی کفارہ ساقط ہوگا اسواسطی کہ جب کوئی مفتی مجتہد اُس
صائم کو فتوی اوپر ٹوٹجانے صوم کے دیتا اور یہہ صائم اُس مجتہد کے فتوی پر عمل کرکے کچھہ
کھالیتا تو کفارہ لازم نہ آتا اور قول مفتی کا حق مستفتی مین موجب پیدا کرنے شبہہ مسقطہ کفارہ کا
ہوجاتا پس قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیدا کرنے مین شبہہ اور عذر مسقط کفارہ کے
قول مفتی سے کم نہین بلکہ چاہیئے کہ یہہ بدرجہ اولے باعث معذوری ہو نسبت قول مفتی کے
بیچ اسقاط کفارہ کے اور ایراث شبہہ کے قال العلامۃ ابن الہمام نے فتح القدیر علے قول
صاحب الہدایۃ لان الظن ما استند الی دلیل شرعی الخ یعنی فیما اذا لم یبلغہ الحدیث لان
القیاس لا یقتضی ثبوت الفطر مما خرج بخلاف ما ذرعہ القیٔ فظن انہ افطر فاکل عمدا فانہ کالاول
ولا کفارۃ علیہ فان القیٔ یوجب غالبا عود شیٔ الی الحلق لترددہ فیہ فیستند ظن الفطر الی دلیل اما
الحجامۃ فلا تطرق فیہا الے الدخول بعد الخروج فیکون تعمدا کلہ بعدہ موجبا للکفارۃ والا ان
افتاہ مفت بالفساد کما ہو قول الحنابلۃ ولبعض اہل الحدیث فاکل بعدہ لا کفارۃ لان الحکم فی
حق العامی فتوی مفتیہ وان بلغہ الحدیث واعتمدہ علے ظاہرہ غیر عالم بتاویلہ وہو عامی
فکذلک عند محمد ای لا کفارۃ علیہ لان قول المفتی یورث الشبہۃ المسقطۃ فقول الرسول اولی
وعن ابی یوسف لا یسقطہا لان علی العامی الاقتداء بالفقہاء لعدم الاہتداء فی حقہ الی
معرفۃ الاحادیث فاذا اعتمدہ کان تارکا للواجب وترک الواجب لا یقوم شبہۃ مسقطۃ لہا وان
عرف تاویلہ ثم اکل تجب الکفارۃ لانتفاء الشبہۃ وقول الاوزاعی انہ یفطر لا یورث الشبہۃ

العرف الجاہل الذی لا یعرف شیئا من الاحادیث وتاویلہا واما الکافر [illegible] بمعانی النصوص وتاویلہا [illegible] وجرحہا وصحیحہا وسقیمہا [illegible] عن معارضتہ اولی منہا فلا خلاف فی صحتہ علیہ [illegible]

لمخالفتہ القیاس مع فرض علم الآکل کون الحدیث علی غیر ظاہرہ انتہے پس اسکلام سی یہہ بات ثابت ہوئی کہ عالم بالحدیث غیر مجتہد کو عمل کرنا اوپر حدیث کے ساتھہ فہم اپنی کے درست ہے اور حاجت تقلید نہین اور یہان دلالۃ النص کہان ہے کہ مؤلف معیار نے کہا کہ بجہت ما وہی ہونے مجتہد اور غیر مجتہد کے بیچ سمجہنی دلالۃ النص کے فقہا نے یہہ کہا کہ جو کوئی ظاہر حدیث افطر الحاجم والمحجوم پر عمل کرکے بعد حجامت کے کچہہ کہا لے تو اوسپر کفارہ نہین ذرا منصفین اذکیا سی امید غور ہے اول تو دلالۃ النص کے ظاہر الفہم ہونے کو اسمین کچہہ دخل نہین اور قطع نظر ازین عمل کرنا اوپر ظاہر حدیث کے عامی کو اگر درست ہوتا تو چاہیئے تہا کہ صورت سوم مین سقوط کفارہ کا اوپر پیدا ہونے شبہہ کے مبنی نکرتے بلکہ یہہ کہتے کہ موافق حدیث کی اس صائم کا روزہ جاتا رہا پس کہا لینا موجب کفارہ کا کسطرح ہوا اور مراد ابن قول بحر الرائق وغیرہ سی لان ظاہر الحدیث واجب العمل بہ الخ یہہ ہی کہ ظاہر معنی حدیث کی واسطے عامی کے صحیح العمل ہین بیچ حق سقوط کفارہ کے بجہت پیدا کرنے شبہہ کے کما ہو ظاہر مما نقلنا وقال ابو الحسن السندی فی حواشیہ علی فتح القدیر لکن تقیید کلام المحقق ان قول الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ادلے بایراث الشبہۃ فی حق العامی لانہ ادلے بالصحۃ العمل بہ فی حق العامی انتہی اور وہ جو خزانۃ الروایات سی نقل کیا ہی کہ عارف معانی نصوص اور تاویلات اوسکی کا اور جاننے والا ناسخ اور منسوخ نصوص کا اور صحت وسلامت اوسکی کا معارض سی اوسکو عمل کرنا اوپر حدیث کی بلا خلاف صحیح ہے اور خلاف امام ابی یوسف کا بیچ عامی صرف کی ہے جو ان امور کو نجانتا ہو تو اولا جواب اسکا وہی ہی جو کلام صاحب بحر کا جواب تھا اور ثانیا یہہ کہ نصوص کو اسطور کا پہچاننے والا مجتہد ہی اگرچہ نے بعض المسائل ہو یا اور کسی قسم کا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق کے رکہتا ہو پس اسکی حق مین حکم وجوب تقلید مطلقا نہین کیا گیا کہ یہہ کلام جو حق مجتہدین ہے قائلین وجوب تقلید کو مضر ہوا اور یہی اصل مدعای مؤلف معیار تو یہہ تھا کہ ظاہر معانی قرآن اور حدیث کو ہر عالم عارف لسان عرب جانتا ہے اور اوس سی احکام کو سمجہہ لیتا ہی اور محتاج تقلید کا اوس مسائل مفہومہ مین نہین ہوتا اس نقل خزانۃ الروایات سی کب بر آیا یہہ شخص مذکور تو فقط عارف لسان عرب نہین بلکہ ماہر ہے امور ضروریہ اجتہاد کا پس اسکی صحت عمل بالحدیث

کما قال فی خزانۃ الروایات نقلا عن دستور السالکین واما الجواب عن قول ابی یوسف رح ان للعامی الاقتداء بالفقہاء محمول علی العامی الصرف الجاہل الذی لا یعرف معنی الاحادیث وتاویلہا لانہ اشار الیہ بعدم الاہتداء فی حقہ الی معرفۃ الاحادیث وکذا قولہ وان عرف الحدیث وتاویلہ یجب الکفارۃ یشیر الی ان المراد من الکامل [illegible] العالم [illegible] العامی [illegible] ان مراد ابی یوسف [illegible] العامی الجاہل الذی لا یعرف [illegible]

والقران مین کسکو بحث ہی آور یہہ جو کہا ہے کہ تلویح وغیرہ سی بھی صاف معلوم ہوتا ہی کہ سمجھنا
نصوص کا مجتہدون کے ساتھہ خاص نہین بلکہ غیر مجتہد بھی سمجھتے ہین انتہے پس اگر مراد اس سے
یہہ ہے کہ غیر مجتہد بھی نصوص کو بطرز استنباط احکام اجتہادیہ مثل مجتہدین کے سمجھتے ہین تو
غلط ہے کسی نے یہہ قول نہین کیا کما ذکرنا سابقاً اور اگر مراد یہہ ہے کہ غیر مجتہد ان نصوص
کو جنمین اجتہاد و تقلید کو مساغ و دخل نہین ہے سمجھہ لیتا ہی اور جنمین اجتہاد کو دخل ہے اونکے
معنے ظاہری جو بطریق استنباط حکم کے نہین ہین سمجھہ لیتا ہی تو سچ ہے اور قائل کو مفید نہین
اسلئی کہ متنازع فیہ تو سمجھہ لینا نصوص کا جنمین اجتہاد کو دخل ہے بطور استنباط حکم کے تھا
و داس کلام سی واسطی غیر مجتہد کے نہ ثابت ہوا قال فے التلویح وحکمہ ای الاثر الثابت بالاجتہاد
غلبۃ الظن بالحکم مع احتمال الخطاء فلا یجری الاجتہاد فی القطعیات وفی ما یجب فیہ الاعتقاد
الجازم من اصول الدین انتہے تو اب خوب واضح و مبرہن ہو چکا کہ احکام اجتہادیہ کا سمجھنا
نصوص قران و حدیث سی خاص ہے ساتہہ مجتہد کے خواہ مجتہد مطلق ہو یا فی بعض المسائل
اور حاکم وجوب تقلید نے مجتہد پر تقلید دوسری مجتہد کی لازم نہین کی کہ یہہ کلام اوس کے
مخالف ہو اور اوسکا رد قرار دیا جاوی اور حکم لزوم تقلید واسطے مقلد کے اس کلام سے
مدفوع نہوا اور یہہ کلام مؤلف معیار کا کہ عالم متتبع طالب حق کو دیکھنی سی کتب احادیث اور
شروح اونکی سی غالب ظن سی معلوم ہو جاتا ہے کہ فلانی حدیث صحیح ہی یا ضعیف اور معمول بہ ہے
یا منسوخ اور اوسکی معارض کوئی حدیث موجود ہی یا نہین اگرچہ دو چار ہی مسئلہ پر واقف
ہو جائی گو کہ حاوی کل مسائل کی دلائل پر نہو اسلئی کہ تجزی سنے الاجتہاد جائز ہی انتہی مختصراً
دلالت صریحہ کرتا ہی اوپر اس امر کے کہ مراد اسکی عالم بالقران والحدیث سے جسکے لئے
نفی وجوب تقلید کا حکم کرتا ہے مجتہد فی بعض المسائل ہے پس سارا کلام اسکا منافی مقصود صاحب
تنویر کے اور رافع حکم وجوب تقلید کا جو واسطی مقلد کے تہا نہوا اور اسقدر درازی سخن نافع
نہوئی اگر ابتداء مقصود صاحب تنویر اور حاکمین وجوب تقلید کو بغور نظر کرتا تو اسقدر تطویل
کلام بلا فائدہ نکرتا اور وہ کلام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ متبحر فی المذہب
جو متتبع ہو کتب قوم کا اور حافظ ہو قدر معتد بہ حدیث و فقہ کا اوسکو غالب ظن سی معلوم ہو جاتا ہے

بعض احادیث کا غیر منسوخ ہونا یا ماول ہونا انتہی جسکو مؤلف معیار نے دلیل گردانا ہی پیچ اعتبار
غلبہ ظن مجتہد نے بعض المسائل کے صحیح ہے اور ہمکو نہ مجتہد نے بعض المسائل کا انکار اور نہ ہم حکم
وجوب تقلید جمیع مسائل مین اوسپر کرتے ہین لیکن غرض اصلی مؤلف معیار کی جو مترشح ہی کلام اسکی
سے اور وہ دعوی اجتہاد اور تبحر فے الحدیث والفقہ ہی بیانات اور تحقیقات اوسکی سے صحیح
نہین معلوم ہوتی استعداد و فہم اوسکی برابر مقلدین ذی فطانت کے بھی نہین ہی اجتہاد کجا
اور معرفت صحت وسقم ادلہ مجتہدین کرا آب حال وجہ ثانی جواب عذر مقلدین کا سنو کہ یہ جو مؤلف
معیار نے کہا کہ اگر کوئی شخص اہل علم حسب وسعت اپنی ایک حدیث کو تحقیق کر کے اوسپر عمل کرے
تو نہایت یہہ ہی کہ وہ حدیث منسوخ ہوگی تو ہم کہتے ہین کہ وہ شخص عمل کرنے مین ساتھہ اُس حدیث
کے گنہگار نہوگا اور وہ عمل اسکا باطل اور قابل اعادہ نہوگا انتہی داب اہل انصاف و درایت
سے خارج ہے اسلئی کہ اسمین ہم وہی تشقیق جاری کرتے ہین اور پوچھتے ہین کہ وہ شخص اہل علم
مجتہد ہے یا مقلد اگر مجتہد ہے تو ہمکو اوسکی حال سے بحث نہین اور اگر مقلد ہے تو وہ حدیث
جسپر اوسنی نے تقلید کسیکے عمل کیا ہی مجتہد فیہ اور متضمن حکم تقلیدی کو ہے یا نہین صورت ثانیہ
سے ہمکو تعرض نہین اور شق اول متنازع فیہ ہے اسمین عمل کرنا اُس اہل علم کا بلا تقلید مجتہد کے
حرام ہے اور ترک واجب اور اعادہ اُسکا لازم کما نقلنا سابقاً من کلام صاحب المسلم و بحر العلوم
والعلامۃ السمہودی و بدیع الاصول و شرحہ و علی القاری والتلویح والقول السدید وغیرہا اور
یہہ کہنا کہ عمل کرنا مقلد کا حدیث منسوخ پر اپنی رای سے نلے تفحص اور لیاقت تفحص ناسخ کے
درست ہی عصیان نہین قول باطل اور موجب عصیان ہی اسلئی کہ حدیث منسوخ بعد پوہنچنے
ناسخ کے جانب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے سے طرف امت کی ہرگز قابل عمل نہین اور
قبل پوہنچنے ناسخ کے طرف رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی معمول بہ ہے اور قبل پہونچنے
ناسخ کے طرف امت کی باوجود پونہچنے کی طرف حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کے مختلف
فیہ ہے اور مختار حنفیہ اور حنبلیہ اور بعض شافعیہ کا یہہ ہی کہ وہ معمول بہ ہی کما قال فے
شرح بدیعِ الاُصول اتفقَ العلماءُ علیٰ اَنّ الناسخَ اِذا کانَ مَعَ جبرئیلَ علیہِ السلامُ ولم یبلغ
النبیَّ صلے اللہ علیہ وسلم لم یثبتُ حکمہٗ علے المکلّفین فبقاءُ التکلیفِ بالحکمِ الاوّلِ ولکنِ اختلفوا

فيما اذا ورد الناسخ الى النبي صلے الله عليه وسلم ولم يبلغه الى الامة هل يثبت حكمه في الامة ام لا فذهب اصحابنا واحمد وبعض الشافعية الى انه لا يثبت حكمه وهو مختار المصنف انتهى اور وہ جو قصہ مصلین کو طرف بیت المقدس کے بعد نسخ ہونے توجہ کے طرف اوسکی اور وجوب توجہ کے طرف کعبہ مطہرہ کی رفع اثم عامل بالحدیث مین قبل تفحص ناسخ کے اور عدم وجوب اعادہ صلوٰۃ مین دلیل گردانا ہے حال اوسکا یہہ ہے کہ جسوقت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے نسخ توجہ طرف بیت المقدس کے بیان فرمایا تو بمجرد اس بیان کے جمیع مسلمین سرزمین کے نے علم ناسخ حاصل نہین کیا تھا اور نہ قادر تھی اوپر تحصیل علم کے تو ناچار تا مدت حصول قدرت علم ناسخ توجہ سی طرف کعبہ مطہرہ کے معذور ہونگے اور نماز موڈی اونکی اس زمانہ تک صحیح ومقبول ہوگی قال بحر العلوم نے شرح مسلم الثبوت ذلک ان تقرر الاستدلال بانه لا يصح الطلب قبل البلوغ لكونه تكليف الغافل ولا اشتغال الذمة التي هي نفس الوجوب لانه لا فائدة فيه اذ الفائدة صحة الاداء فلا صحة لحكم الناسخ قبل البلوغ بل انما يلزم عليه العمل بالمنسوخ او وجوب القضاء بعد البلوغ وذلك لا يصح لان صاحبه معذور كالمخطي في الاجتهاد وهذا الخلاف فيما اذا بلغ واحدا الا ان الجهل مفقود منه لانه يمكنه الاطلاع عليه بالتفحص الا اذا لم يكن وقت يمكن فيه طلب الناسخ والاطلاع عليه كما وقع لاهل مسجد بني حارثة ومسجد قباء وعلى هذا ينبغي ان يشترط لتعلق الحكم التبليغ الى الواحد ومضي زمان تمكن الاطلاع الغير عليه انتهى بقدر الحاجة اب محل غور ہی کہ صحت صلوٰۃ اہل مسجد بنی حارثہ اور اہل قبا سی بسبب عدم امکان اطلاع ناسخ اور مہلت تفحص کے تھی استدلال اوپر صحت عمل بالحدیث کے باوجود پونہچنے ناسخ کے اور پانے زمانہ فحص تام کے کسطرح دلیل گردانی جائیگی اور شخص مقلد اگر حدیث منسوخ پر بغیر تفحص تام ناسخ اور معارض وغیرہ کے کہ یہہ علے طریق الاعتداد مجتہد ہی کو حاصل ہوتا ہی عمل کری تو کیونکر گنہگار نہوگا اور عذر اوسکا یہہ لاعلمی ناسخ کے کب قابل پذیرائی ہوگا اسواسطی کہ نواسخ اور معارضات وغیرہ سب شرع مین مبین ہوچکے اور امکان تفحص اور اطلاع بوجہ اتم متحقق ہی اور وہ قیاس مع الفارق البین جو اوپر حال مصلین قبا وغیرہ کی کیا گیا اول دلیل ہے اوپر نافہمی قائس کے آب استدلالات مؤلف معیار کے جو عامل بالحدیث

گئے جواز عمل پرنے تقلید کسی مجتہد کے قائم کئی تھے سب باطل ہوتی اور یہہ حق صریح کہ مقلد کو
اگرچہ عالم ہی ہونے تقلید کسی مجتہد کے عمل کرنا آیات اور احادیث پر احکام اجتہادیہ مین جائز
نہین ہی ثابت ہوا علماے منصفین اس محل مین خوب غور فرماوین اور تقلید مؤلف معیار کہ موجب ہی
نافہمی اور خرابی کی نکرین اور جان لین کہ یہہ جو مولف معیار نے کہا ہی کہ باقی رہی تقلید وقت
لاعلمی کے سو یہہ چار قسم ہے انتہی غلط ہے اسواسطی کہ ادلہ سابقہ سی مبرہن ہوچکا کہ وقت علم
کے بھی غیر مجتہد کو مسائل تقلیدیہ مین تقلید کے بغیر چارہ نہین اور مجتہد بحث سے خارج ہے
پس کوئی صورت علم کی سوا اجتہاد کے خواہ کسی قسم کا ہو ایسی نہ نکلی کہ جسمین تقلید مجتہدین نکری
پس یہہ کہنا کہ وقت لاعلمی کے تقلید ہے اور اوسمین احتمالات جاری اور وقت علم کے نہ
تقلید نہ احتمالات کلام ہے غیر مبرہن اور دعوی ہی غیر مذعن آپ سنو کہ تقلید اہل اسلام کے
واسطی مجتہدین کے نہین ہے مگر بجہت اداکرنے احکام الہیہ کے موافق کتاب وسنت کی اسلئی
کہ جب مسلمین مامور ہوئے ساتھہ اطاعت اللہ اور اطاعت الرسول کے تواب بغیر اطاعت
کے نجات بلکہ امید نجات بھی از قبیل محالات ہی تو بالضرور حاجت پڑی اس بات کی کہ احکام
الہیہ کو کتاب وسنت سی پہچانین اور ہر شخص کو لیاقت سمجھنی احکام الہیہ کی کتاب وسنت سی
دشوار ہے بلکہ بعض کو ممکن بھی نہین تو اسلئی رجوع کرنا طرف ائمہ دین اور علماے مجتہدین کے
ضرور پڑا چنانچہ یہہ ضرورت اور وجوب کو حضرت حق سبحانہ نے آیہ کریمہ فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ
اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ سے ثابت فرمایا اور اتباع مجتہدین کو بنظر ہونے قول اونکے کے مبین
احکام الہی کے کہ مراد تقلید مجتہدین سی عرف اہل اسلام مین یہی ہی لازم کیا قال ابن الملا فروخ
المکی فے القولِ السدید اعلم انہ لم یکلف اللہ تعالی احدًا من عبادہ اَنْ یکونَ حنفیًا او شافعیًا
او مالکیًا او حنبلیًا بل اوجب علیہم الایمانَ بما بُعِثَ بہ سیدُنا محمدٌ صلی اللہ علیہ وسلم
والعملَ لشریعتِہٖ غیر اَنَّ العملَ متوقفٌ علی الوقوفِ علیہا والوقوفُ علیہا لہا طُرُقٌ فما کانَ
منہا ما یشترکُ فیہِ العامۃُ واہلُ النظرِ کالعلمِ لفرضیۃِ الصلوۃِ والزکوۃِ والحجِ والصومِ والوضوءِ
اجمالًا وکالعلمِ بحرمۃِ الزناِ واللواطۃِ وقتلِ النفسِ ونحوِ ذلکَ مما عُلِمَ من الدینِ بالضرورۃِ
فذلکَ لا یتوقفُ فیہِ علی اتباعِ مجتہدٍ ومذہبٍ معینٍ بل کُلُّ مسلمٍ علیہِ اعتقادُ ذلکَ فمن کانَ

تقلید وقت لاعلمی جو باقی رہی سو یہہ چار قسم کی نہیں اول واجب اور وہ مطلق تقلید ہی کسی مجتہد کی مجتہدین اہل سنت سے کسی لا علی التعیین جسکو مولانا شاہ ولی اللہ نے عقد الجید مین کہا ہی کہ یہہ تقلید واجب ہے اور صحیح ہی باتفاق امت [illegible]

فی العصر الاول فلا یخفی وضوح ذلک فی حقہ ومن کان من الاعصار المتاخرۃ فلوصول ذلک الیہ علمہ ضرورۃ من الاجماع والتواتر وسماع الآیات والسنن المستفیضۃ المصرحۃ بذلک فی حق من وصلت الیہ واما ما لا یوصل الیہ الا بضرب من النظر والاستدلال فمن کان قادرا علیہ بتوفر الامر وجب علیہ فعلہ کالائمۃ المجتہدین ومن لم یکن لہ قدرۃ وجب علیہ اتباع من ارشدہ الی ما کلف بہ ممن ہو من اہل النظر والاجتہاد والعدالۃ وسقط عن العاجز تکلیفہ بالبحث والنظر لعجزہ لقولہ تعالی لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا ولقولہ عز وجل فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون ہی الاصل فی اعتماد التقلید کما اشار الیہ المحقق کمال ابن الہمام فی التحریر انتہی پس وہ جو مولف معیار نے کلام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا نقل کیا ہے جسکا ترجمہ یہہ ہے ایک تقلید واجب ہے دوسری حرام واجب وہ ہی کہ ہو وی اتباع روایت سی گو دلالۃً ہو مثلاً نا واقف کتاب وسنت سی طاقت نہین رکہتا تتبع کی اور نہ استنباط کی تو اوسکو ضرور ہی کہ کسی فقیہ سی پوچہے کہ کیا حکم ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بیچ فلان مسئلہ کے بلا تعیین پس جسوقت بتا دی وہ فقیہ یعنی مجتہد اتباع کرے اسکا خواہ وہ مسئلہ مجتہد نے نص صریح سی بتایا ہو یا استنباط اور قیاس سی پس سب ان صورتون کا راجع ہے طرف روایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اگرچہ دلالۃً ہو اور اس تقلید پر متفق ہین سب گروہین مومنین کی انتہی کلام صحیح ہے داصلا منافی غرض صاحب تنویر کے نہین اور وہ جو شاہ صاحب مرحوم نے فرمایا جسکا ترجمہ یہہ ہی کہ علامت اس تقلید کی یہہ ہی کہ ہووے عمل مقلد کا اوپر قول مجتہد کے مثل مشروط کے ساتھہ ہونے اُس قول مجتہد کے موافق واسطے سنت کی بقدر الامکان پس جب ظاہر ہو گی ایسی حدیث کہ مخالف ہو اُس قول مجتہد کو تو چھوڑ دیگا اوس قول کو اور عمل کریگا حدیث پر انتہی بھی درست ہی اور جتنی مقلدین فہمیدہ اور بینا ہین وہ اسیطور پر تقلید ائمہ مجتہدین کرتے ہین لیکن پہچاننا حدیث کا جو مخالف ہی قول مجتہد کے کام ہر مقلد کا نہین اسواسطے کہ صحت اور سقم حدیث اور سلامتی اوسکی ناسخ اور معارض وغیرہ سی بہ نسبت ممیزین اور متخصصین احادیث اور عارفین طرق صحت وتنقید ونسخ وتعارض وغیرہ کے بن سکتا ہی اور ایسا شخص لائق اس امور کے معدود ہی زمرۂ مجتہدین مین اگرچہ فی الجملہ مقلد بھی ہو نہ بہ نسبت جاہل کے کتاب وسنت سی اور نہ بنسبت اُس عالم سے جسکو لیاقت تامہ جو معتبر

ہی نزدیک اہل شرع کے امور مذکورہ کے نہو اسلئی کہ یا تو اوسکو لیاقت تفحص ہی نہین یا فی الجملہ لیاقت فحص ہی لیکن فحص اُسکا تام اور نزدیک اہل شرع کے قابل اعتماد و اعتداد نہین پس ایسا شخص پا لینے سے حدیث مخالف مذہب مجتہد کے مذہب مجتہد کو کسطرح چہوڑ سکیگا تو یہہ جو طعن بر ائمہ مجتہدین اور سابین جماعتِ علمار دین کو ہی حدیث بخاری وغیرہ مین دیکہکر یا کسی عالم اپنی سی ہونا اُسکا کتب حدیث مین سُنکر تقلید ائمہ چہوڑ دیتی ہین اور زبان اعتراض ائمہ مجتہدین پر دراز کرتے انکو یہہ امر ہرگز جائز نہین چنانچہ شاہ صاحب ممدوح مرحوم خود اِس مضمون کو مسلم رکہتی ہین اور فرماتے ہین عقد الجید مین وفی ہذہ المسئلۃ بحث طویل أطال فیہا صاحب خزانۃ الروایاتِ نقلاً عن دستورِ السالکین فان قیل لو کان المقلد غیر المجتہد عالماً مستدلاً یعرف معانی النصوص والاخبارِ وقواعد الاصول ہل یجوز لہ ان یعمل علیہا وکیف یجوز قیل لا یجوز لغیر المجتہد ان یعمل الا علی روایاتِ مذہبہ وفتاوی امامہ ولا یشتغل بمعانی النصوصِ والاخبارِ ویعمل علیہا کالعامی قیل ہذا فی العامی الصرف الذی لا یعرف معانی النصوصِ والاحادیثِ وتاویلاتہا اما العالم الذی یعرف النصوص والاخبار وہو من اہل الدرایۃ وثبت عندہ صحتہا من المحدثین او من کتبہم الموثوقۃ المشہورۃ والمتداولۃ یجوز لہ ان یعمل علیہا وان کان مخالفاً لمذہبہم انتہے وہکذا فی الحواشی لابی الحسنِ السندی علی فتح القدیر پس غور کرو کہ متبحر فی المذاہب جو معانی نصوص و اخبار اور صحیح اور ضعیف اور ناسخ اور منسوخ وغیرہ کو پہچانتا ہو اور با فہمہ صاحب درایت و فہم معتبر ہو تو اوسکو چہوڑنا روایت فقہ کا اور عمل کرنا حدیث پر مخالف مذہب امام اپنی کے درست ہی اور نہین تو نہین اور بہت ظاہر ہے کہ ایسا شخص جامع ان شرائط کا مجتہد ہوگا گو فی بعض المسائل ہو یا کسی قسم مین اقسام مجتہدین کے داخل ہو تو ایسی شخص کے سوا اور سب لوگ عامی صرف مین داخل ہین اور اونکو تتبع احادیث کا واسطی عمل کرنے کے برخلاف مذہب امام اپنی کی درست نہین پس تقلید اونکی واسطی مجتہد کے کیونکر مشروط ہوگی تا وقت نپانے حدیث صحیح مخالف مذہب کے اسلئی کہ ایسی شخص کو نہ حکم تتبع ہی اور نہ جواز ترک تقلید بعد تتبع کے اور پالینی حدیث مخالف کے بجہت عدم اعتداد تتبع اور فہم اوسکی کے البتہ اگر واسطی تحصیل مرتبہ اجتہاد کے تتبع احادیث کرے پہر مرتبۂ اجتہاد کو پونہچ جاوی تو اوس وقت چہوڑنا روایت مذہب کا مقابلہ حدیث صحیح جاہے

شرائط کے مین جائز ہے ولا نحکم بوجوب التقلید علے مجتہد مطلق فے جمیع المسائل ولا علی المجتہد فے بعض الابواب فیما ادی الیه اجتہادہ فلا یخالفنا کلام صاحب عقد الجید بل یؤید ما قلنا ویثبت ما الیه ذہبنا اور قسم ثانی اور ثالث ٹھہرای ہوئی مؤلف کی جسکو مباح وحرام کہتا ہے کلام اوسمین بیچ بیان تقلید جزئی کے آتا ہے باقی رہی قسم رابع جسکو شرک کہا ہی اُسکا حال سنو کہ کہا مولف معیار نے قسم رابع شرک ہی اور وہ ایسی تقلید ہے کہ وقت لاعلمی کے مقلد نے ایک مجتہد کا اتباع کیا پھر اوسکو حدیث صحیح غیر منسوخ غیر معارض مخالف مذہب اس مجتہد کے مثلاً معلوم ہوئی تو اب وہ مقلد بدستا ویز اُن عذرات کے جن سے سابقاً انکو نے جواب دیا گیا ہے یا تو حدیث کو قبول ہی نہین کرتا اور یا اوسمین بدون سبب کے تاویل و تحریف کرکی اُس حدیث کو طرف قول امام کے لیجاتا ہے غرضکہ وہ مقلد مذہب اپنی امام کا چھوڑتا نہین تو قسم اول اور ثانی تو محتاج اثبات کی نہین کیونکہ ان دونوکو فریقین تسلیم کرتے ہین لاکن قسم رابع مشکل معرکہ آرا اور محط انظار ہے سو دلایل قسم ثالث کی تو بحث مین تقلید شخصی کے آوینگے فانتظر اور قسم رابع کو اِس مقام مین مدلل کیا جاتا ہے تو واضح ہو جای کہ شرک ہونے پر ایسی تقلید کی آیات قرانی اور احادیث نبوی بہت سی دال ہین اور بہت سی علما نے اُن آیات اور احادیث سے شرک ہونا ایسی تقلید کا ثابت کیا ہی تو سنو کہ تفسیر نیشاپوری مین الخ مین کہتا ہون تقلید مذکور کو کسی نے اہل عقل مین سے کسی بھی شرک نہین کہا علما کس طرح کہین گے اور کوئی آیہ یا حدیث یا قول مجتہد یا اجماع اوسکی شرک ہونے پر دلالت نہین کرتا مگر خیالات مؤلف معیار اور قیاسات مغالطہ دہ حمقای دوراز کار اور حال بطلان و فساد اونکے کا تفصیل کچھ کلام سابق سے کھل چکا اور کچھ ضمن جوابات ادلہ مؤلف معیار مین آگے کو آتا ہے پس سنو کہ جسوقت کسی مسلمان نے وقت لاعلمی کے تقلید کسی مجتہد کی کی اور پھر اوسکو حدیث صحیح غیر منسوخ اور غیر معارض پونہچی تو اولا یہہ کہ وہ حدیث واقع مین صحیح غیر منسوخ غیر معارض ہے یا علم مقلد مذکور مین اگر الواقع ہے اور علم مقلد مذکور مین نہین تو اوسکو بغیر علم صحت حدیث اور غیر منسوخیت وغیرہ اوسکی کے کسطرح چھوڑنا مذہب مجتہد کا درست ہوگا اور اگر علم مقلد مین بھی ہی تو ہم پوچھتے ہین کہ یہہ مقلد مفروض کسی قسم کے درجہ اجتہاد کو جس سے تقلید مجتہد کی چھوڑ دینا جائز ہے پونہچا ہی یا نہین

اگر نہین پونہچا تو اوسکو پونہچنا حدیث صحیح مخالف مذہب مجتہد اپنے کا اور نہ پونہچنا برابر ہی ایسے شخص کو صلا
چہوڑ دینا مذہب امام اپنے کا جائز نہین کما نقلنا سابقاً عن مسلم الثبوت و بدیع الاصول و العقد
الفرید للسمہودی و شرح بحر العلوم و کلام العلی القاری و غیرہم من اہل التحقیق و قال العلامۃ
ابن الساعاتی فی موضع آخر من البدیع المختار ان المحصل لعلم معتبر کالاصول و الفروع اذا لم
یبلغ رتبۃ الاجتہاد یلزمہ التقلید کما یلزم للعامی الصرف انتہے و قال العلامۃ جمال الدین محمد
ابن عبد الدائم البرماوی فی الفیتہ ؎ والرسم للتقلید اخذ مذہب ٭ للغیر دون العلم بالموجب ٭
و یلزم الفاقد للاہلیۃ ٭ للاجتہاد فی سوی اصلیۃ ٭ انتہی و قال ابن عبد النور فی حاویۃ نقل عن
بعضہم الاجماع علی ان غیر المجتہد یجب علیہ الرجوع لقول المجتہد و ان ما نقل عن بعضہم من منع
العامی من التقلید انما ہو فی علم العقائد خاصۃ انتہی نقلاً عن السمہودی اور اگر پونہچا ہی درجہ
اجتہاد کو خواہ کسی قسم کا ہو تو وہ نہ مقلد صرف ہی اور نہ اوسپر ہینے جس باب مین مجتہد ہی حکم
وجوب تقلید کیا پس اوسکو اوس باب مین عمل بالحدیث جائز ہے بجہت مجتہد ہونے اوسکی کے نہ اس
سبب سے کہ مقلد کو ساتھہ پونہچنے حدیث صحیح کے ترک مذہب مجتہد جائز ہے اور قباحتین جوابات
اعذار مقلدین کے اور شناعتین فہم و استدلالات مؤلف معیار کی بتفصیل ہم بیان کر چکے من
ذہل فلیتذکر اور وہ جو عبارت تفسیر نیشاپوری اثبات شرک ہونے تقلید مذکور مین نقل کی ہی
اوس سی ہرگز شرک ہونا تقلید مذکور کا جو مروج ہی درمیان تمامی مسلمین مذاہب کی ثابت نہین
ہوتا اب معنی کلام نیشاپوری کے سنو اور غلطی اور تحریف مؤلف معیار کی معلوم کرو قال النیشاپوری
فی تفسیر قولہ تعالے اِتَّخَذُوْا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اختلفوا فی معنی اتخاذہم
ایاہم ارباباً بعد الاتفاق علی انہ لیس المراد انہم جعلوہم الہۃ فقال اکثر المفسرین المراد انہم
اطاعوہم فی اوامرہم و نواہیہم یعنی یہہ جو اللہ تعالے فرماتا ہے کہ یہود اور نصرانیون نے
اپنے عالمونکو اور راہبونکو رب قرار دیا تہا اسکی معنی مین اختلاف کیا ہی مفسرین نے بعد اتفاق
کے اوپر اس بات کے کہ انہون نے اپنی عالمون اور راہبونکو معبود نہین ٹھہرایا تھا پس اکثر
مفسرین تو یہہ کہتے ہین کہ انہون نے اطاعت اپنی علما اور رہبانون کی بیچ امرون اور نہیون
اونکے کی تہی انتہی ترجمہ اب سمجھنا چاہیے کہ وہ اوامر اور نواہی جنکا اتباع موجب کفر ہی

بیان اوامر اور نواہی الہی کا موافق حکم و فرمان الہی کے ہرگز نہوگا بلکہ وہ احکام تراشیدہ آپہوا اور ثمرات اطاعت شیطان کے ہونگے اسلئے کہ اگر احکام اونکے مبین احکام الہی کے ہوتی اور اجازت بیان کی ساتھہ طرق مخصوصہ کے جانب شارع سے ہوتی تو وہ احکام منسوب طرف رہبانون کے نہوتے بلکہ وہ احکام الہیہ قرار پاتے اور حاکم ان احکام کے مثاب ہوتے اگرچہ اصابت حکم مین اُن سے خطا ہوتی کما للائمۃ المجتہدین پس بالضرور وہ احکام تراشیدہ آپہوا موافق احکام الہی کے نہونگے اور مخالفت اوسکی واسطے احکام الہیہ کے لازم ہوگی چنانچہ حدیث عدی بن حاتم کہ صاحب نیشاپوری نے معنی مذکور پر برہان وشاہد گردانے ہی اسپر شاہد عدل ہی اور ترجمہ اوسکا یہہ ہے کہ عدی بن حاتم رضی اللہ تعالی عنہ پہلے نصرانی مذہب تھے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین حاضر ہوئی اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سورہ براءۃ تلاوت فرماتے تھے جب اس آیہ یعنی اِتَّخَذُوْا اَحْبَارَھُمْ وَرُھْبَانَھُمْ الخ پر پہنچے عرضکیا عدی بن حاتم نے کہ ہمنے تو علما اور رہبانون اپنے کو پوجا نہین تہا تو فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کہ پوجنا یہہ تہا کہ بعض اشیا اللہ تعالی نے حلال کی تہین اور تمہاری عالم اوسکو بمخالفت امر الہی واتباع ہوا حرام قرار دیتے تھے پہر تم لوگ اُس اشیا کو بمخالفت امر الہی کے اور طاعت اپنے علما کے حرام سمجھتے تھی اور اسیطرح حرام کو حلال جانتے تھے پس اللہ تعالی کے امر ونہی کو چھوڑ دینا اور مخالف اوسکی عباد کے امر ونہی کو ماننا اور اوسکی حقیت پر اعتقاد رکہنا یہی پرستش ہے ان عباد کی چنانچہ ربیع نے ابی العالیہ سے پوچہا کہ بنی اسرائیل نے کیونکر علما اور رہبا نونکو معبود بنایا تہا پس کہا اونہون نے کہ اکثر یہہ ہوتا تہا کہ بعض چیزونکو اللہ تعالی نے اپنی کتاب مین حلال یا حرام فرمایا تہا اور علما اونکے مخالف اُسکے کہتے تھے پس وہ بنی اسرائیل اللہ تعالی کے حکم کو چہوڑ دیتے تھے اور علما سفہا اپنی کے اقوال کو مخالف امر ونہی الہی کے قبول کر لیتے تھے انتہی مع ادنی توضیح آب محل غور ہے کہ ائمہ مجتہدین مخالف احکام الہیہ کے ہرگز امر نہین فرماتے تھے ورنہ ائمہ دین اور بہترین صلحاے مومنین کیونکر ہوتے بلکہ وہ احکام الہیہ کہ جو مفسر اور مبین جانب شارع سے نہین ہوئے ہین اور اونکو اجازت اظہار وبیان ہوا اونکو بہ نیت خالصہ

نفس عن عدی بن حاتم قال اتیت النبی صلی الله علیه وسلم ... فقرأنا ... سورة براءة ... اتخذوا احبارهم ... فقال ... الیس یحرمون ما احل الله فتحرمونه ویحلون ما حرم الله فتستحلونه ... قال الربیع ... لابی العالیة ... فقال انهم ... کتاب الله ...

١٢٢

قول الاحبار والرهبان ... باتباعهم وما کانوا یعتقدون حکم الله ... قال العلماء ... بعمل الفاسق لطاعة الشیطان خلاف ما علیه الخوارج ان الفاسق وان کان یقبل دعوة الشیطان الا انه یلعنه ویستخف به بخلاف اولئک الاتباع ... معظمین

اپنی مہارت اور فہم سے کہ وہ عنداللہ معتبر ہے بیان کرتے ہین اور اسی جہت سے کہ وہ مجتہدین مبیّن احکام الہیہ ہین اور تبئین احکام مین اور اوسکی جمع اسباب و شرائط مین بہ نیت صالحہ اپنے جہد کو تمام کرتے ہین اور جانب شارع سے آمین مجاز ہین اگر بالفرض اُنسے خطا بھی واقع ہو تو موجب ہی ایک درجہ ثواب کی اور اگر خطا نہ واقع ہو تو موجب ہی دو درجہ اجر کی کما ورد فے الخبر الصحیح پس اونکی احکام مبینہ کو جو اُنھون نے موافق ظن معتدبہ اپنی کے احکام الہیہ کو خالصاً لوجہ اللہ واعلاءً لکلمۃ اللہ و ترویجاً لدین اللہ تعالے بیان کیا ہے اور اکثر دلائل اور بیانات اور احکام مستنبجہ اوسکے مطابق ہین آرائی مجتہدین صحابہ اور تابعین کے جنکی حسن و خیریت پر حدیث صحیح دال ہی مخالف امر و نہی الہی کے مثل علماء یہود و نصاری کے قرار دینا سراسر بے عقلی اور سفاہت جلی ہے اور مقلدین اور متبعین اُنکی کو کہ درحقیقت وہ لوگ متبع ہین احکام الہی کے اور اکثر جگہہ پر صراحۃً مقتدی ہین صحابہ کرام کی جنکے حق مین فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اَصْحَابِی کَالنُّجُومِ بِاَیِّہِمْ اقْتَدَیْتُمْ اِہْتَدَیْتُمْ انتہے اور مہتدی ہین اونکو مثل گمراہون یہود و نصاری کے ٹھہرانا کیسا بڑا جرم ہے اور کیسی غلطی فاحش ہے نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ الغوایۃ والضلالۃ اور وہ جو صاحب تفسیر نیشاپوری نے قول امام رازی کا اس محل مین نقل کیا ہے پہر اوسکو رد کیا ہی اور مولف معیار نے واسطے مغالطہ دہی کے وہ رد صاحب نیشاپوری نقل نکیا اور فقط قول امام رازی پر اکتفا کیا حال اوسکا سنو کہ امام رازی فرماتے ہین کہ مین نے دیکھا ایک جماعت مقلدین فقہا کو اور پڑہین مین نے اونکے آگے بہت سی آیتین قرآن کی بیچ اُن مسائل کے جنکے مخالف تھا ظاہر مضمون اُن آیتون کا پس نہ قبول کین اُنہون نے اور نہ نظر کی طرف اُن آیات کے اور دیکھتے تھے میری طرف تعجب سے اسلئے کہ کیونکر ہوسکیگا عمل اوپر ظاہر مضمون ان آیات کے باوجود اس بات کے کہ مذہب ائمہ ہمارے کا مخالف ہی اسکے انتہے ترجمتہ یہہ قول امام رازی کا تفسیر نیشاپوری مین تحت تفسیر کریمہ اِتَّخَذُوْا اَحْبَارَہُمْ الخ کے نقل کیا اور راقم الحروف نے تفسیر کبیر مین تحت آیہ مذکور کے یہہ قول نپایا شاید کسی اور محل مین امام رازی نے کہا ہوگا بہرحال یہہ وہو کا ہوا امام رازی کو جو سکوت مقلدین فقہا کو قبول کرنے ظاہر معنی آیہ سے مخالف مذہب ائمہ اپنی کے مثل فعل یہود اور نصاری کے سمجھی اسلئے کہ

اول تو علمار یہود و نصاری برخلاف احکام الہیہ کے احکام گڑھتی تھی اور اُس گڑھنی مین
انکی نیت صالحہ بھی نتھی واسطے جلب مال و جاہ وغیرہ کے یہہ امور کرتے تھے دوسری یہہ کہ معظمین
اُنکے اس حیثیت سی اُنکا اتباع اور تعظیم نہین کرتے تھے کہ یہہ لوگ مبین ہین امر الہی کے
اور حضرت حق سبحانہ نے انکا اتباع واجب کیا ھے بلکہ بطرز اتباع ہوا اور رسم مروجہ اپنی کی
انکی تعظیم اور اتباع مین کمر باندھی تھی چنانچہ یہہ مضمون حدیث عدی بن حاتم سی سابقا بیان
مین آچکا اور یہہ سب امور فقہا اور مقلدین فقہا مین مفقود ہین فاین ہذا من ذاک بلکہ
سکوت اور تعجب مقلدین فقہا کا اور عدم قبول ظاہر معنی آیہ کا اِس جہت سی تہا کہ اعتقاد کمال
فہم و اجتہاد اور ادراک معانی کتاب اللہ امام رازی پر مثل ائمہ مجتہدین اپنی کی نہین رکھتی تھی
اور بطور حسن ظن یہہ سمجھتے تھے کہ جیسا ہماری ائمہ معنی ان آیات کو سمجھی ہین اور نسخ و تعارض
وغیرہ سمجھکر تاویلین انکی کی ہین ویسا امام رازی نہین سمجھتی پس ہم لوگ مذہب مختار اپنی مجتہدین
کا جو انہون نے تاویل وغیرہ آیات مذکورہ کی ملحوظ رکھکے بیان کیا ہی بمجرد کہنے امام رازی
کے کیونکر چھوڑ دین چنانچہ صاحب تفسیر نیشاپوری نے بھی جواب قول امام رازی کا دیا ھے
اور بعد نقل کلام امام رازی کے فرمایا قلتُ ولعلّہم توقفوا لحسن ظنّہم بالسلفِ لانّہم وقفوا من
تلک الآیِ علے مالم تقِف علیہ الخلفُ انتہی پس اس تقدیر پر نعوذ باللہ منہا وہ مقلدین فقہا
مشرک کیونکر ہونگے اور اتباع اُنکا واسطی مجتہدین کے مثل اتباع یہود و نصاری کسطرح ہوگا
اور ماہرین علوم دینیہ پر خوب واضح ہی کہ کوئی مذہب کسی امام کا ایسا نہین ھے کہ جمیع احکام
اوسکی موافق ہون ظاہر معنی ہر آیت اور حدیث کے پس جو حکم کہ مخالف ہوگا کسی آیت
یا حدیث کے معنی ظاہری سی تو اُس مذہب والے کے سامنے ہم وہ آیت مخالفہ پڑھینگے
پس اگر وہ مذہب والا معنی ظاہر اوسکی نہ قبول کریگا تو بر تقدیر مفروض تمہاری مشرک ہوجائیگا
تو کوئی مسلمان کسی مذہب والا مسلم باقی نرہیگا سب مشرک اور بیدین ہوجائینگے نعوذ باللہ من
ہذہ الہفوات اور اگر قبول کریگا تو ملعبہ بنجائیگا مذاہب مختلفہ مخالفہ کا و ما ہذا الا محو آثار الدین
ومحق رسوم الیقین مثلا مذہب ہم اہل سنت والجماعہ کا یہہ ھے کہ حضرت علی اور حضرت فاطمہ
بلکہ جمیع صحابہ کرام مجتہدین عدول اور ثقات اور متقین تھے رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین اب مثلاً

خوارج کہتے ہین کہ حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالی عنہا نے جو چہہ مہینے تک بیعت
حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالے عنہ سی تخلف کیا اور حضرت فاطمہ نے اسی حال مین
انتقال فرمایا اور حضرت علی نے بعد انتقال حضرت فاطمہ کے بیعت کرلی کما ہو مصرح فی
کتب التواریخ و بعضہا فی الصحیح البخاری وغیرہ پس اس تخلف سی نعوذ باللہ منہا یہہ دونو
صاحب فاسق ہوگئے اسواسطی کہ اطاعت اولے الامر کے ساتھہ نص قطعی قرآن کی فرض ہے
اور تارک فرض کا فاسق ہے جیساکہ فرمایا اللہ تعالی نے اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ
اُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ
الْاٰخِرِ الآیہ قال البیضاوی فی تفسیرہ یُرید بہم اُمراءَ المسلمین فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم وبعدہ ویندرج فیہم الخلفاءُ والقضاۃُ واُمراءُ السریۃ اَمر الناس بطاعتہم بعد ما امر
بالعدل تنبیہا علی انّ وجوبَ طاعتہم ما داموا علی الحق وقیل علماءُ الشرع انتہی پس اسکے
جواب مین مثلا اہل سنت نے یہہ کہا کہ وجوب طاعت امرا کا جبتک ہی کہ وہ علی الحق ہون
کما ہو ظاہر من کلام البیضاوی وقد ورد فی الحدیث الصحیح اِنّما الطاعۃُ فی معروفٍ
اور حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالی عنہا دونو مجتہد تھے پس تا وقت نکرنے
بیعت کے انکے فہم و اجتہاد مین قیام حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالے عنہ کا امر خلافت پر بغیر
مشورہ و تجویز انکی کے باوجود ہونے انکے کے اہل بیت نبوت سی یا ندینا باغ فدک کا بطور
میراث کے خلاف شرع و معروف تہا گو اجتہاد اُن کا مطابق حق کے نہو و المجتہد یُخطی و
یُصیبُ علی الصحیح تو بجہت اسبات کے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالی عنہ انکے اجتہاد مین تارک
معروف تھی انہون نے بیعت مین تقاعد کیا پس آیہ کریمہ اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی
الْاَمْرِ مِنْکُمْ مطلق نرہی مقید ہوئے ساتھہ ہونے امرا کے اوپر حق کے اب بر تقدیر امام رازی
کے ان تمامی اہل سنت پر جو معنی آیہ کریمہ کے موافق مذہب اپنی کے ماول اور موجہ کرتی ہین
اور بمجرد سننے آیہ کریمہ کے خارجی نہین ہوجاتی حکم مشرک بنجانے کا کیا جائیگا اور اسیطرح جو
لوگ کہ تاویل آیہ کریمہ کسیطور سی نہین کر سکتے اور کلام خوارج سنکر یہہ کہتی ہین کہ ہمکو معنی آیہ
کے معلوم نہین لیکن ہم تمہاری کہنے سی مذہب اپنا چھوڑینگے وہ بھی مشرک ہو جائینگے بری

عجب بات ہی اگر تاویل آیہ کرین تو مشرک ہو جائین اور اگر نکرین تو خارجی بنین اور امام رازی کہ
پیشوا ہین اہل عقائد کے پہلے اس حکم مین داخل ہونگے اور مؤلف معیار جو پیرو ہی اسبا نمین
اونکا بعد اونکے وہکذا فی مسائل کثیرۃ من الاصول والفروع ولا یخفی شناعتہ علی من لہ
ادنی مسکۃ فی العلم والدین ویعد فی جماعۃ المسلمین اسی نظر سے امام قرطبی نے بیچ تفسیر
آیہ وَاِذَا قِیْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوْا مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَا اَلْفَیْنَا عَلَیْهِ اٰبَاءَنَا کے مقلدین مجتہدین کو حکم
آیہ کریمہ اِتَّخَذُوْا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ الآیہ سی نکالاہی اور پردہ خفا و غباوت انظار سفہا سی اٹھا
ہے حیث قال ان التقلید المذموم ہو اخذ قول اہل الزیغ والبطلان بلا دلیل وتمسک لیس
تمسکہم فیہ الا قولہم اِنَّا وَجَدْنَا اٰبَاءَنَا عَلٰٓی اُمَّةٍ وَّاِنَّا عَلٰٓی اٰثٰرِهِمْ مُّهْتَدُوْنَ وہم کالیہود والنصاری
والفرق الضالۃ من الروافض والخوارج فمن قلدہم کان مثلہم فی الضلالۃ واما الاتباع الی
اہل الحق والتقلید الیہم فہو اصل من اصول الدین وعصمۃ من عصم المسلمین یلتجئ الیہ المقصر عن
درک النظر انتہی محصول کلامہ منقولا فی رسالۃ العلی القاری پس اس تحقیق وتنقیح سے واضح ہو گیا
کہ مقلدین ائمہ مجتہدین حکم آیت مذکورہ مین داخل نہین اور زعم فاسد ان سفہا کا جو جماعت صلحاء
مومنین اور فقہاء دین کو بخیالات تراشیدہ اپنی کے مشرکین اور مثل یہود و نصاری کے بناتے
ہین باطل ہوا اور نیز یہہ امر بھی کھل گیا کہ تقلید مجتہدین دین فی الحقیقہ اتباع ہے قرآن شریف اور
حدیث نبوی کا اور ہرگز مخالف اوسکی نہین اور عاملین اوسکی مامور ہین ساتھہ اسکی اور یا جوزہین
اور جبتک رتبہ اجتہاد اور تنقید ادلہ واحکام حاصل ہو تو اونکو چھوڑ دینا احکام اجتہادیہ ائمہ
مجتہدین کا بسبب ظہور مخالفت ظاہر معنی حدیث و آیہ کے اصلا جائز نہین بلکہ حرام ہی اور یہہ جو شاہ
ولی اللہ مرحوم عقد الجید اور حجۃ اللہ البالغہ مین فرماتے ہین جسکا ترجمہ یہہ ہی جو شخص عامی ہو
اور تقلید کرے کسی شخص معین کی فقہا مین سے اور یہہ سمجھے کہ اس فقیہ سی خطا ہو ہی نہین سکتی اور جو
کچھہ اسنے کہا ہی یہی حق ہی قطعاً اور اوسکی دلمین سما گئی یہہ بات کہ ہرگز تقلید اوسکی چھوڑتا نہین گو
دلیل شرعی مخالف اوسکی ظاہر ہو تو وہ شخص بیچ حکم اس آیہ کے موافق بیان حدیث عدی بن حاتم
کے داخل ہے انتہی مختصرا مثل کلام امام رازی کے مولف معیار کو نافع نہین اور اگر اسپر محمول
نکیا جاوی کہ جسوقت عامی لائق پہچاننے دلیل کے ہوا اور اسپر بجہت استعداد تام اور فہم کامل کے

کتاب و سنت سے ادلہ احکام گو بعض مسائل ہی مین ہون واضح ہونے لگین اور وہ شخص جامع ہو گیا شرائط اجتہاد کا اور معرفت ادلہ کا پس جس مسئلہ مین اسکا اجتہاد پورا ہوا اور حکم اوسکو معلوم ہو گیا پھر اوسنے بنظر تعصب کے اور تقلید کسی کی عمل اوپر دلیل واضحہ شرعیہ کے نکیا تو وہ شخص حکم اس آیہ مین داخل ہے تو فی نفسہ یہہ کلام صحیح بھی نہین اور مخالف ہی تحقیق مذکور سابق کے کما لا یخفی اور اس بیان سے خوب کہلگیا جواب اس کلام منقول شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کا باید دانست چنانچہ عبادت غیر خدا مطلقا شرک و کفر ست اطاعت غیر او تعالی نیز بالاستقلال کفر ست و معنی اطاعت غیر بالاستقلال آنست کہ او را مبلغ احکام ندانستہ ربقہ تقلید او در گردن اندازد و تقلید او را لازم شمارد و باوجود ظہور مخالفت حکم او با حکم او تعالی دست از اتباع او برندارد و ہمین نوعیست از اتخاذ انداد کہ در آیہ کریمہ اتَّخَذُوٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَالْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ نکوہش آن فرمودہ اند انتہی اسلئے کہ اولا تو مقلدین کی اطاعت واسطے مجتہدین کے بالاستقلال کہان ہے وہ تو مجتہدین کو مبلغ اور مبین احکام الہیہ کا سمجھکر انکی اطاعت کرتے ہین اور ثانیا یہہ کہ جب ظہور دلیل کا کلام الہی اور سنت نبوی سے اوپر ہوتا ہے وہ ظہور جو نزدیک اہل شرع کے معتبر ہے اور اس مرتبہ ظہور مین مجتہد ہو جانا لازم ہے مخالف حکم اجتہادی کسی مجتہد کے تو اوسوقت کبھی تقلید لازم نہین جانتے اور عمل اوپر ظہور دلیل کے واجب سمجھتے ہین اگر اسیطرح ظاہر ہوا جواب کلام منقول مولوی اسمعیل کا رحمہ اللہ تعالی اور واضح ہو گئی تاویل اوسکی اور نیز یہہ ہے کہ مقلدین اہل سنت یہہ عقیدہ نہین رکھتے کہ ہماری مجتہد سے امکان خطا نہین یا خطا اونسے واقع نہین پس اندراج انکا حکم اس آیہ کریمہ مین بنا برعلی قول الشیخ ولی اللہ و شاہ عبد العزیز و مولوی اسمعیل رحمہم اللہ تعالی کیونکر ہوگا بلکہ مقلدین اہل سنت تو یہہ عقیدہ رکھتے ہین کہ مجتہد سے کبھی اجتہاد مین خطا ہوتی ہے اور کبھی اصابت لیکن مقلدین پر اونکے در صورت وقوع خطا کے بھی موأخذہ نہین ہے بلکہ مجتہدین کو بھی حالت خطا مین ایک درجہ ثواب کا ہے اور کیا شرک کی بات ہے کہ وہ مقلد جسکو فہم و لیاقت استنباط احکام کی اور معرفت ادلہ کی کما حقہ نہین اسنے کسی امام مجتہد کو جامع کمال فہم اجتہادی اور موصوف ساتھ عدالت اور تقوی کے سمجھکر مبین احکام الہیہ جانکر اسکا اتباع کیا اور اوسکی باب مین فہم استخراج مسائل اجتہادیہ مین یہہ حسن ظن رکھتا ہے

که غالباً فہم انکی صحیح ہے اور مین جب لیاقت فہم ادلّہ کی کماینبغے نہین رکہتا تو بمقتضای
ظاہر معانے آیات واحادیث کے بغیر معرفت تامہ ناسخ ومنسوخ ومعارض اور صحیح اور
حسن اور ضعیف اور ظاہر اور نص اور مجمل اور مفسر وغیرہا کے کہ یہہ امور بغیر قوت تامہ
اجتہادیہ کے حاصل نہین ہوتی اتباع وتقلید اونکی کیونکر چہوڑون اور بشرط حصول لیاقت
اور ملکہ فہم ادلہ کے اگر مجکو حدیث صحیح یا کوئی دلیل مخالف مذہب اپنی کے ملیگی تو اسوقت
مین مذہب امام اپنے کا چہوڑ دونگا اسلیئی کہ اوسوقت مجکو رتبہ اجتہاد حاصل ہوگا پس
درصورت حصول اجتہاد کے تقلید کی ضرورت نہین تو اسصورت مین یہہ مقلد ہرگز مشرک نہوگا
اور منصفین کو غور چاہیئے کہ حال مقلدین اہل سنت والجماعۃ کا یہی ہی پس ایسی شخص کا مشرک
بنجانا کلام اکابر مذکورین سی اصلاً ثابت نہوا اور یہی اس بیان سی کہل گئی توجیہ اس کلام
صاحب تفسیر مظہری کی جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ جب ہو صحیح نزدیک کسی کے حدیث مرفوع رسول
اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سی سالم ناسخ اور معارض سی اور ہو فتوی امام ابی حنیفہ کا مثلاً
خلاف اوسکی اور تحقیق گئے ہون طرف حکم حدیث کی کوئی ائمہ اربعہ مین سی تو واجب ہی
اُس شخص پر اتباع حدیث کا اور نہ روکے اُس شخص کو جمنا اوپر مذہب اپنی کے اس اتباع
حدیث سی تاکہ نہ لازم آجای گردانا بعض ہماری کا بعض کو ارباب سوا اللہ تعالی کے انتہے
اسلیئی کہ جب وضوح کسی دلیل کا علے وجہ الکمال کسی مقلد پر ہوگا تو اُس مبحث خاص مین
وہ مقلد نرہیگا پس اس حالین اوسپر حکم وجوب تقلید کا کون کرتا ہی اور اسیطور پر حال ہی
کلام منقول امام ابی حنیفہ اور امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد حنبل رحمہم اللہ تعالے کا
کہ یہہ سب روایات حق مین اُس شخص کے ہین جو کہ عارف ادلہ کا ہو موافق اعتبار اور اعتداد
شرع کے اور احکام کو آیات اور احادیث سی پہچان اور نکال سکے کما نقلنا سابقاً عن
السمہودی ناقلاً عن الصید لانی وسیجئی ازید منہ عنقریب اور یہہ کلام طیبی کا تحت حدیث
اَلَا اِنِّی اُوْتِیْتُ الْقُرْاٰنَ وَمِثْلَہٗ مَعَہٗ الخ جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ بیچ اس حدیث کے زجر و توبیخ
ہے کہ پیدا ہوئی ہے غضب عظیم سے اوپر اُس شخص کے جسنے چہوڑ دیا سنت کو اور نہ عمل کیا
حدیث پر اور کہا کہ مجکو کتاب اللہ کافی ہے پس کیا حال ہے اُس شخص کا جسنے بمقابلہ اپنی

رای کے حدیث کو چھوڑ دیا اور جب سُنی اسنی حدیث تو کہا کہ مین اسپر عمل نہین کرتا میرا مذہب
ہے مین اُسکا اتباع کرتا ہون انتہی پیچ حق امام ابی حنیفہ اور مقلدین اُنکی کے مفر نہین
اسواسطی کہ امام ابی حنیفہ اور مقلدین اونکے تو حدیث ضعیف کو بھی اوپر رای قوی کے
ترجیح دیتے ہین چنانچہ مرقاۃ مین بعد نقل کلام طیبی کے مذکور ہے فی تکریر کلمۃ التنبیہ
توبیخ و تقریع نشأ من غضب عظیم علی ترک السنۃ والعمل بالحدیث استغناءً بالکتاب فکیف
بمن رجح الرای علی الحدیث کذا ذکرہ الطیبی وکذا مذہب الامام الاعظم الحدیث ولو ضعیفاً علی
الرای ولو قویاً انتہے اور یہہ جو مقلدین ظاہر حدیث پر جو مخالف ہو مذہب امام کے عمل
نہین کرتے اور مذہب اپنا نہین چھوڑتے تو اسواسطی کہ حدیث پر رای کو ترجیح دیتے ہین
حاشا وکلا بلکہ اسلئی کہ یہہ حدیث ہماری ائمہ کو پونہچی ہے اور انہون نے اسکی تاویل اور نسخ
وغیرہ سمجھکر حکم مذکور تجویز فرمایا ہے اور ہمکو لیاقت پہچاننے ماخذ احکام کی مثل مجتہدین کے
نہین ہے پس بدون لیاقت تامہ کے ہم کیونکر حدیث پر عمل کرین اگر یہہ حدیث امام کو
نہ پونہچی ہوتی تو ممکن تہا کہ ہم موافق دوسری مجتہد کے اتباع ظاہر حدیث کر لیتے اور یہہ
گمان بہت فاسد ہے کہ جائز ہے کہ یہہ حدیث امام کو نہ پونہچی ہو اسلئی کہ پونہچنا جمیع احادیث
احکام کا شرط ہے اجتہاد مطلق کے کما ذکر فی عامۃ کتب الاصول وغیرہ قال الشیخ ولی اللہ
الدہلوی رحمہ اللہ تعالی فی عقد الجید وشرط المجتہد المطلق انہ لابد لہ ان
یعرف من الکتاب والسنۃ ما یتعلق بالاحکام ومواقع الاجماع وشرائط القیاس وکیفیۃ
النظر وعلم العربیۃ والناسخ والمنسوخ وحال الرواۃ انتہے البتہ حدیث مذکور مین رد
ہے اوپر خوارج اور اصحاب ظواہر کے جنہون نے فقط ظواہر معانی قران پر اکتفا کیا ہے
اور حدیث کو جو بیان ہے قران کا اور احکام الہیہ کا چہوڑ دیا ہے کما قال الخطابی ذکرہ ردّاً
علی ما ذہب الیہ الخوارج واصحاب الظواہر فانہم تعلقوا بظواہر القران وترکوا السنۃ التی ضمنت
بیان القران فتحیروا وضلوا انتہی نقلاً عن المرقاۃ اور یہہ فرمانا حضرت شیخ محی الدین بن العربی
رضی اللہ تعالی عنہ کا کہ جب حدیث صحیح ملجای اور اوسکی مخالف ہو قول کسی صحابی کا
یا امام کا تو چھوڑ دینا حدیث کا جائز نہین اور چھوڑ دیا جای وہ قول اُس امام اور صحابی کا انتہی

اور یہہ فرماتا حضرت شیخ المشائخ قطب الاقطاب شیخ محی الدین عبد القادر جیلانی رضی اللہ تعالی عنہ کا کہ فکر کرو کتاب اللہ اور حدیث رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مین اور قریب مت کہاؤ کسی قول ضعیف یا قوی کسی انہی موافق ہے مقلدین مذہب امام کے اسلئے کہ انکے یہان حدیث ضعیف کو بہی ترجیح ہے اوپر رای مجتہد کے علاوہ یہہ کہ پہچاننا حدیث صحیح غیر منسوخ وغیرہ کا اور فکر کرنا کتاب وسنت مین بطور استخراج حکم کے پیشہ ہے مجتہد کا کہا امر مفصلاً ولا تحکم علیہ بوجوب التقلید آور وہ جو کہین لا مذہب مقابلہ قول امام مین حدیث لے آتے ہین اور مقلدین مذہب حنفیہ اوسکے جہت سی مذہب اپنا نہین چہوڑتے تو تہمت اسکی کہ ان مقلدین کو نا حصول ملکہ اجتہاد احکام اجتہادیہ مین چہوڑ دینا تقلید مجتہد کا اور عمل کرنا حدیث پر جائز نہین ہے نہ بسبب اسبات کے کہ یہہ صاحبین حدیث پر رای کو ترجیح دیتے ہین نعوذ باللہ سبحانہ منہا آور وہ جو دارکی تنکا فعی بعض مسائل مین مذہب شافعی کو چہوڑکر حدیث پر عمل کرتے تھے تو علے تقدیر تسلیم صحت نقل کیا بعید ہے کہ اس بعض مسائل مین یا جمیع مین اونکو مرتبہ اجتہاد حاصل ہو اور اگر رتبہ اجتہاد نہ تہا تو بنا بر تصریحات محققین کے جو پہلے مذکور ہوچکین عمل اونکا قابل اعتماد و قبول نہین آور وہ جو شیخ عزالدین بن عبد السلام نے فرمایا ہے کہ بعض فقہا باوجود آگاہی کے اوپر ضعف ماخذ حکم امام اپنے کے اسطور پر کہ اوسکو دفع نہین کرسکتی تقلید امام نہین چہوڑتے اور چہوڑ دیتے ہین تقلید اوس شخص کی جسکے لئے کتاب وسنت شاہد ہی اور تاویلین بعیدہ کلام امام اپنی کی کرتے ہین انتہی اولاً اسمین ہے کہ اسطور کے لوگ مقلدین امام ابی حنیفہ نہین ہین انکے امام کے احکام کے ماخذ تو ایسے قوی ہین کہ جسکے دفع مین اور اہل مذاہب کا ناطقہ بند ہوتا ہے اور جسکا جی چاہے ہمکو ضعف ماخذ حکم امام دکہائے اور جواب باصواب اور قوت ماخذ دیکہے چنانچہ فی الجملہ ثبوت اس امر کا مبحث اجوبہ مسائل مین آتا ہے اور ثانیا یہہ کہ ہم پوچہتے ہین کہ وہ فقہا اگر قابل سمجہنی ضعف اور قوت ماخذ کے تہی تو مجتہد تہے اور فی الواقع اس تقدیر پر یہہ فعل اونکا قابل تعجب ہی لیکن ہمپر یہہ کلام حجت نہین اسلئی کہ ہمنے یہہ کب کہا ہی کہ مجتہد باوصف لیاقت اطلاع ضعف اور قوت ماخذ حکم کے اور حصول ملکہ اجتہاد کے ضعف ماخذ پر اطلاع پاکر مذہب امام کہ چہوڑے اور تقلید پر جما رہے اور اگر لائق سمجہنے ضعف اور قوت ماخذ کے کا نہیں نہین تہی تو گفتہ

زید و عمر سے مذہب اپنے امام کا چہوڑا نہین جاتا اور چہوڑنا ممنوع ہے ورنہ ملت و مذہب کا کچھہ ٹھہکانا نہ لگیگا اسلئی کہ ہر شخص علمای مذاہب مخالفہ مین سی خواہ اہل سنت ہون یا غیر ان مقلدین کو موافق زعم اپنی کے ضعف ماخذ دکہائینگے اور مذہب اونکا ہاتھہ سے چہوڑائینگے اوران بیچارونکو کہ لیاقت رد و قدح علما کی اور تقویت مذہب کی نہین ہی ملعبہ اور زیر مشق افہام فاسدہ اور اوہام کاسدہ کا بنائینگے آور وہ کلام شیخ ابوشامہ کا جسکو نقل کیا ہے کتاب اصول سے اور ترجمہ اوسکا یہہ ہے کہ محروم ہوگئے فقہا ہمارے زمانے مین نظر کرنے سے بیچ کتب حدیث کے اور بحث کرنی سے اوسکے سمجہنے در معانی کے اور مطالعہ کتب نفیسہ شروح لغت وغیرہ اوسکی سے بلکہ انہون نے صرف کردیا عمر اپنی کو بیچ اقوال فقہاء سابقین کے اور چہوڑ دیا نظر کرنے کو بیچ کلام نبی معصوم صلے اللہ علیہ وسلم اپنی کے اور آثار صحابہ کے جنہون نے نزول وحی اور صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پائی تہی اور سمجہی تہی مطالب نفیسہ شرعیہ کو پس ناچار ایسی فقہا محروم ہوگئی حصول رتبہ اجتہاد سی اور باقی رہی مقلد اپنی بزرگون کے انتہے مختصرا واسطی ترغیب مسلمین اور فقہاء مقلدین کے ہی بیچ تحصیل مرتبہ اجتہاد کے اوسکو منع تقلید واجب اور تشنیع مقلدین سی کیا علاقہ اور دعوی مؤلف معیار سی کیا ربط معہذا عذر اور جواب جانب فقہاء مقلدین سے بیچ تقاعد کے تحصیل مرتبہ اجتہاد سی بہت معقول اور لائق سمع و قبول ہین لیکن ہم اسجگہہ باعث لزوم تطویل اور عدم احتیاج ذکر نہین کرتے آور جواب کلام علی البستی اور امام علائی کا ضمن جواب کلام امام رازی اور شاہ ولی اللہ مین گزر چکا فلیتذکر ولیتشکر آور یہہ کلام ابن حزم کا جسکو ہم پہلی ہی نقل کرچکے ہین التقلید حرام ولا یحل لاحد ان یاخذ قول احد غیر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بلا برہان لقولہ تعالے اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ وقولہ تعالی وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا انتہی دلالت اوپر حرام ہونے تقلید فقہا کے نہین کرتا اسواسطی کہ وہ تقلید جسکو ابن حزم نے حرام کہا ہی وہ تقلید ہے غیر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی بدون برہان شرعی کے اور تقلید ائمہ مجتہدین کے حقیقت مین تقلید ہی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اسواسطی کہ مجتہدین تو مبین ہین احکام الٰہیہ کے اسیواسطی قیاس کو جو خاص ہے ساتھ مجتہدین کے تمامی ارباب اصول مظہر حکم کہتے ہین نہ مثبت کما قال فی بدیع الاصول

ونص علے الابانة لانہ لیس بمثبت انتہی وقال فے شرحہ بل ہو مظہر والمثبت فی الحقیقۃ ہو اللہ تعالے انتہے اور یہی تقلید ائمہ مجتہدین کی بلا برہان شرعی کے کہان ہی اسپر تو نص قطعی قران برہان انجم ہے قال اللہ سبحانہ وتعالے فَاسْئَلُوٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ و قدم مفصلا پس بر تقدیر لاعلمی کے تقلید غیر مجتہد کی واسطے مجتہد کے واجب حتمی ہے تو حرام کہنا اوسکو انکار ہے نص قطعی کا اور کفر ہے صریح اور ثبوت قیاس بھی بحکم شرعی ہے جیساکہ حدیث معاذ رضی اللہ تعالی عنہ وغیرہ اسپر دال ہے اور بھی اہل تفسیر آیہ کریمہ فَاعْتَبِرُوْا يَآ اُولِى الْاَبْصَارِ اوپر ثبوت قیاس کے دلیل گردانتے ہین وقال فے مسلم الثبوت القیاس حجۃ شرعیۃ بحکم شرعی دکلما ہو کذلک فالتعبد بہ واقع الخ پس جب تقلید غیر قایسین کی وقت لاعلمی کے واسطے قایسین مجتہدین کے لازم ہوی اور ثبوت قیاس بھی ہوا ساتھہ نص قرانی اور حدیث نبوی کے اور پھر اجماع بھی ہوا اوسپر تابعی ائمہ ہدی کا کما ہو ظاہر اور وہ قیاس مظہر قرار پایا احکام الہیہ کا تو محل انصاف ہی کہ اوسکو کون مدرک حرام کہیگا اور یہہ جو ابن حزم نے کہا ہے وقال تعالی ما دحا لمن لم یقلد فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ هَدٰىهُمُ اللّٰهُ وَاُولٰٓئِكَ هُمْ اُولُوا الْاَلْبَابِ وقال تعالے فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِىْ شَىْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ انتہی اور اس سے اوپر حرمت تقلید کے برہان لایا ہے کلام ہی بہت بعید انصاف سی اسواسطی کہ آیت فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِيْنَ الایہ کا مفاد یہہ ہے کہ اللہ تعالی نے اُن لوگون کی جو عبادت غیر اللہ تعالے سے اجتناب کرتے ہین اور بارگاہ حضرت الہی مین انابت بجالاتے ہین اور جو قول احکام الہیہ مین سنتے ہین اسمین سے احسن اور افضل اختیار کرتے ہین مدح فرمائی ہے اور اونکو بشارت دی ہے پس اس ایہ مین توصیف ہوئی ناقدین اقوال اور ممیزین احکام کے جو کہ حسن اور احسن وغیرہ مین تمیز کرکے عمدہ اور افضل پر عمل کرتے ہین عام ہے اس سی کہ وہ ممیزین مرتبہ اجتہاد مطلق رکھتے ہون یا نہین اتنا امر چاہیئے کہ جو نظر اور غور اونکے احوال کی مناسب ہی اوسکو ادا کرکے احسن اور افضل اختیار کرتے ہین اور یہہ نہین کہ فقط اپنی بڑون کی پیروی سے گو افعال اُنکے مخالف ہون حق کے حق ظاہر کو چھوڑ دین کما مر بیانا سابقا بیانہ عن کلام العلامۃ الزمخشری و قال البیضاوی فیہ وضع الظاہر موضع ضمیر الذین اجتنبوا الدلالۃ علے مبدا اجتنابہم وانہم نقاد

سے الذین یُمَیِّزُونَ بینَ الحقِّ والباطلِ ویُؤثِرونَ الافضلَ فالافضلَ انتہی وہکذا فی النیشاپوری والتفسیر الکبیر پس محمول کرنا اسکا فقط بیچ حق غیر مقلدین کے تحریف ہی خیال باطل کی اور مخالف ہے الفاظ صریحہ آیت کی اسلئی کہ ممیزین اور ناقدین عام ہین اس سی کہ مجتہد ہون یا مقلد دوسرے یہہ کہ بالفرض اگر مراد اس سی مجتہد ہی ہون تب بھی بشارت اور مدح اونکی ذم اور تقبیح مقلدین کو مستلزم نہین آور یہہ کہنا کہ اجماع جمیع صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین اسبات پر ہے کہ کوئی انمین سے جمیع اقوال کسی مجتہد پر عمل نہین کرتا تہا بلکہ اس سی منع کرتے تھے کلام ہے بلا دلیل اور قول ہے باعث تضلیل کہین پر کتب شرعیہ مین منع تقلید مجتہد معین سے جمیع اقوال اجتہادیہ مین وارد نہین ابن حزم کو چاہیئے تھا کہ اس دعوی پر کوئی نقل و برہان کلام محققین سے نقل کرتا تو قابل سماع عقلا اور لائق جواب اوسکا ہوتا والا فنحن لا نطول الکلامَ فیما لا یصلح لقبول الفحول ولا لسمع عند ذوی العقول آور یہہ امر صحیح ہے کہ جو شخص التزام کرے اتباع جمیع اقوال امام ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مثلا اور نہ اعتماد کرے قرآن و حدیث پر باوصف فہم تام قرآن و حدیث کے اور پہیر لاوی معانی قرآن و حدیث کو طرف قول امام اپنے کے تو بلاشبہہ اوسنی مخالفت دین متین اور اجماع مسلمین کی کی لیکن مقلدین فقہا ہرگز قرآن و حدیث کو نہین چہوڑتے اور قول مجتہد کو بیان احکام قرآن و حدیث کا سمجہہ کر بحکم شرع لایق اتباع و تقلید جانتے ہین اور اگر فہم تام اور مرتبہ اجتہاد پیدا کرتے ہین گو بعض مسائل مین ہو تو اوسمین تقلید کو واجب نہین کہتے پس فرقہ مقلدین امام ابی حنیفہ کہ معرض نصوص قرآن و حدیث سی نہوئی اونکے اوپر کلام ابن حزم ہرگز حجت نہوا اور مرتبۂ اجتہاد و ملکہ تامہ استنباط اونکو حاصل نہین ہے کہ حرمت تقلید اونپر ثابت ہو اسیواسطی شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کلام ابن حزم کو محمول فرمایا ہی حق مجتہد و لو فی بعض المسائل اور حق مین اوس شخص کے جسکو بیقین حکم رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم غیر منسوخ و غیر معارض وغیرہ معلوم ہوگیا ہے و قد مر مفصلا ولا باس ان نعید بعضہ تذکیرا و ایقاظا قال الشیخ الاجلُّ ولی اللہ الدہلوی فما ذہب الیہ ابن حزم حیث قال التقلید حرامٌ ولا یحِلّ لاحدٍ ان یاخذ قول احدٍ غیر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بلا برہان الخ انما یتم فیمن لہ ضربٌ من الاجتہادِ ولو فی مسئلۃٍ واحدۃٍ وفیمن ظہر علیہ ظہورا بیّنا ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم امرَ بکذا ونہی عن کذا وانہ لیس بمنسوخ اما بان یتتبع الاحادیث

واقوالَ المخالفِ والموافقِ فی المسئلۃِ فلا یجد لہا نسخًا او بان یری جمًّا غفیرًا من المتبحرینَ فی العلم یذہبونَ الیہ ویری المخالفَ لہ لایحتجُّ الا بقیاسٍ او استنباطٍ او نحو ذلک فحینئذٍ لاسببَ لمخالفۃِ حدیثِ النبیِ صلے اللہ علیہ وسلم الّا النفاقُ جلیًّا او حمقٌ خفیًّا انتہے یعنے یہہ قول ابن حزم کا نہین تمام ہوتا مگر حق مین اُس شخص کے جسکو ایک نوع اجتہاد حاصل ہو اگرچہ ایک ہی مسئلہ مین ہو اور حق مین اُس شخص کے جسپر ظاہر ہوچکی بیقین یہہ بات کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے امر کیا یا نہی کی اور وہ منسوخ وغیرہ بھی نہین یہہ ظاہر ہوتا یا تو بجہت اسبات کے ہو کہ اُس شخص نے تلاش احادیث اور اقوال مخالفہ اور موافقہ کی اور پہر نسخ وغیرہ اُس حکم کا نہ پایا یا ایک گروہ عظیم علمای متبحرین اور ائمہ مجتہدین نے حکم اُس حدیث کو قبول فرمایا اور فقط ایک شخص نے اُس حدیث کو چہوڑ کر اپنی رای پر عمل کیا تو ایسے مقلد کا چہوڑ دینا حکم حدیث کو اور عمل کرنا رای مجتہد واحد پر دلیل نفاق خفے یا نادانی جلی کی ہے انتہے ترجمہ راقم الحروف کہتا ہی جو شخص کہ اوسکو تتبع احادیث اور اقوال مخالفہ اور موافقہ مجتہدین کا اسقدر ہو کہ حدیث منسوخ اور معارض وغیرہ اور غیر منسوخ وغیرہ مین تمیز تمام کرلے اور معانی نصوص مع شرائط معتبرہ معرفت بخوبی پہچانے تو وہ شخص بھی زمرہ مجتہدین مین داخل ہے اگرچہ مجتہد مطلق نہوا اسلیے کہ مجتہد فی بعض المسائل کو جاننا متعلقات اُس مسئلہ کا جسمین یہہ مجتہد قرار پائے واسطے تحقق اجتہاد کی کافی ہے اور جامع ہونا جمیع شرائط اجتہاد کا ضروری نہین کما قال فی بدیع الاصولِ واما المجتہدُ فی حکمٍ فیکفی فیہ معرفۃُ ما یتعلق بہ خاصۃً انتہی اب غور کرو کہ اس کلام منقول شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا مولف معیار یہہ ترجمہ کرتا ہے کہ یہہ کلام ابن حزم کا حق مین اُس شخص کے ہے جو کہ قرآن اور حدیث سی استنباط احکام نکرے اور اُس سی بھاگے اور عبارت انما یتم فیمن لہ ضربٌ من الاجتہاد کو تحریف کرکے فیمن یفر من الاجتہاد بنایا ہے اور معنی یفر کے بھاگنے کے لئے ہین یا بی فہم وادراک و باین تدین وانصاف دعوی اجتہاد یعنی چہ آور جواب با کلام شاہ ولی اللہ کا اور اظہار مفاسد استناد مولف معیار کا ہمنے ضمن کلام سابق مین بتفصیل دیدیا اور کردیا فلا نطول الکلام فیہ

ثانیًا اب انصاف سے دیکہو کہ یہہ تقلید جو علمای محققین اور جماعت فقہای مصنفین اور جم غفیر عامہ مسلمین مین مروج ہی ہرگز ہرگز شرک اور حرام نہین اور کوئی کلام منقول معیار کا شناعت اُس

تقلید پر دال نہین اور ایسی تقلید کا شرک ٹھہرانے والا ساتھہ مزعومات فاسدہ اور تحریفات
کاسدہ اپنی کے بلا اشتباہ نادان وسفیہ ہے اور وہ تقلید جو حرام وشرک ہی تقلید اہل زیغ
اور متبعین اہوا ہے نہ اتباع ائمہ ہدے اور اعلام متینین ملت مصطفے صلے اللہ علیہ وسلم کما نقلنا
عن الامام القرطبی وغیرہ **قال صاحب التنویر** اور دوسری بات اِس اجماع مذکور سے یہہ نکلی
کہ باطل ہے قول اُن نادانون کا جو کہتے ہین کہ اللہ تعالی نے نہین حکم کیا ہمکو اتباع ابوحنیفہ
کا نہ کسیکا الخ **قال علیہ صاحب المعیار** قائل اِس قول کے ایک تو شاہ ولی اللہ ہین جیسا کہ قول سدید
مین ورتے ہین اور ایک ملا علی قاری ہین چنانچہ شرح عین العلم مین فرماتے ہین **اقول** بعون
اللہ الجلیل واحق الحق وابطل الاباطیل صاحب تنویر الحق لکھتے ہین کہ تحقیق سابق اور اثبات
اجماع مذکور سے باطل ہوگیا قول اُن نادانون کا جو کہ یہہ کہتے ہین کہ اللہ تعالے نے کسیکو
حنفی یا شافعی ہونے کا حکم نہین کیا بلکہ حکم کیا ہے اتباع رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
کا اور جس کسی نے تقلید کی کسی کی ائمہ اربعہ مین سے تو اوسنے مخالفت کی حکم خدا کی بلا شک
پس واجب ہی ہر عاقل پر کہ عمل کرے اوس چیز پر جو ہے حدیث مین اور جو کچھہ کہ حدیث مین نپایا
جاوے تو استنباط کرے اپنی عقل ورای سے پس ترک کیا ان جاہلون نے عمل کرنا چارون
اماموں کی کتابون پر بالکل اور حال یہہ ہے کہ انہون نے بڑی سعی کرکے قرآن و حدیث سے
مسائل لکھے ہین اور عمل کرتے ہین حدیث پر بموجب فہم ورای اپنی کے اور استنباط کرتے ہین
جسطرح چاہین اور نام رکھتے ہین اپنا فرقہ محمدیہ جیسے کہ نام رکھتے ہین معتزلہ اپنا اہل توحید
اور طعن کرتے ہین مقلدین ائمہ اربعہ پر الخ یہان اہل انصاف سے امید التفات وغور ہے کہ مقصود
اِس کلام سے یہہ ہی کہ ہمنے تحقیق مذکور سابق سے یہہ امر ثابت کیا کہ اتباع ائمہ اربعہ کا بعینہٖ اتباع
ہے کتاب وسنت کا اور غیر مجتہد کے لئے کوئی طریقہ اتباع شرع کا اور احکام اجتہادیہ کا سوا
تقلید ائمہ مجتہدین کے خصوصاً اِس زمانہ مین سوا مذاہب اربعہ کے نہین نکل سکتا تو ہر مسلمان
غیر مجتہد پر لازم ہے کہ انہین مذاہب اربعہ کا اتباع کرے اور اگر اتباع انکا چھوڑ دیگا تو تارک
فرض کا ہوگا اور دین مین بڑا فتنہ برپا ہو جائیگا اور سنے الواقع بالذات اللہ جلشانہ نے حنفی
وغیرہ ہونیکا امر نہین فرمایا لیکن جسوقت امر کیا اپنی اطاعت اور اپنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کی فرمانبرداری کا بمفحوای اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ کے اور وقت لاعلمی یعنے نہونے ملکۂ اجتہاد
کے بمقتضای کریمہ فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ کے مسائل اجتہادیہ میں تقلید مجتہدین کا
امر فرمایا اور بجہت کامل ہونے تنقیح اور تدوین اور ضبط وغیرہ کے یا بسبب نیا یا جانے روایات
صحیحہ معتبرہ مبین الاطلاقات والتقییدات وغیرہا کے متعین ہوئے تقلید ائمہ اربعہ کی اور اسپر اجماع
ہوا محققین کا کامر تو اب نہ باقی رہا طریقہ اتباع امر الٰہی جلشانہ کا واسطے غیر مجتہد کے سوا تقلید
ائمہ اربعہ کے چنانچہ اس مضمون کو شیخ عبد العظیم ابن ملا فروخ المکی نے قول سدید میں مصرح فرمایا ہے
کما قال اعلم انّہ لم یُکلّفِ اللہُ تعالی احدًا من عبادِہ بان یکون حنفیًّا او مالکیًّا او شافعیًّا او
حنبلیًّا بل اوجب علیہم الایمانَ بما بُعثَ سیدَنا محمدًا صلی اللہُ علیہ وسلم والعملَ بشریعتِہ غیر انّ
العملَ بہا متوقّفٌ علی الوقوفِ علیہا والوقوفُ علیہا لہا طرقٌ فما کانَ منہا ما یشترکُ فیہ العامّۃُ و
اہلُ النظرِ کالعلمِ بفرضیۃِ الصلوۃِ والزکوۃِ والحجِّ والصومِ والوضوءِ اجمالاً وکالعلمِ بحرمۃِ الزنا والخمرِ
واللواطۃِ وقتلِ النفسِ وغیرِ ذلکَ ممّا عُلِمَ فی الدین بالضرورۃِ فذلکَ لا یتوقّفُ فیہ علی اتّباعِ
مجتہدٍ ومذہبٍ معیّنٍ بل کلُّ مسلمٍ علیہ اعتقادُ ذلکَ فمن کانَ فی العصرِ الاوّلِ فلا یخفی وضوحُ
ذلکَ فی حقّہ ومن کانَ فی الاعصارِ المتاخرۃِ فلوصولِ ذلکَ الیٰ علیہ ضرورۃً من الاجماعِ والتواترِ
وسماعِ الاٰیاتِ والسُّنَنِ المستفیضۃِ المصرّحۃِ بذلکَ فی حقِّ من وصلتْ الیہ واما ما لا یتوصّلُ الیہ الا بعدُ
من النظرِ والاستدلالِ فمن کانَ قادرًا علیہ بتوفّرِ الاٰلۃِ وجبَ علیہ فعلُہ کالائمۃِ المجتہدینَ ومن لم
یکن لہ قدرۃٌ وجبَ علیہ اتّباعُ من ارشدَہ الی ما کلّفَ بہ ممّن ہو من اہلِ النظرِ والاجتہادِ والعدالۃ
وسقطَ عن العاجزِ تکلیفُہ بالبحثِ والنظرِ لعجزہ بقولہ تعالی لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا ولقولہ عزّ وجلّ
فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ وقریبٌ منہ ما افادہ الشیخُ ولی اللہ الدہلوی فی رسالتہ المسمّاۃ
بالعقدِ الجید ورسالتِہ المسمّاۃ بالانصافِ فی بیانِ سببِ الاختلاف ونصّہ اعلم انّ الامّۃ اجمعت
علی ان یعتمدوا علی السّلفِ فی معرفۃِ الشریعۃِ فالتابعونَ اعتمدوا فی ذلکَ علی الصحابۃ وتبعُ التابعین
اعتمدوا علی التابعینَ وہکذا فی کلِّ طبقۃٍ اعتمدَ العلماءُ علی من قبلہم والعقلُ یدلُّ علی حُسنِ ذلکَ لانّ
الشریعۃَ لا تُعرفُ الا بالنقلِ والاستنباطِ والنقلُ لا یستقیمُ الا بان یاخذَ کلُّ طبقۃٍ عمّن قبلہا بالاتصال
ولا بدَّ فی الاستنباطِ من ان تُعرفَ مذاہبُ المتقدمینَ لئلّا یخرجَ من اقوالہم فیخرقَ الاجماعَ ویبتنی

علیہا ویستعین فی ذلک بمن سبقہ واذا تعین الاعتماد علی السلف فلابد من ان یکون اقوالہم التی یعتمد علیہا مرویۃ بالاسناد الصحیح او مدونۃ فی کتب مشہورۃ وان یکون مخدومۃ بان یبین الراجح من محتملاتہا ویخصص عمومہا فی بعض المواضع ویقید مطلقہا فی بعض المواضع فیجمع المختلف فیہا ویبین علل احکامہا والا لم یصح الاعتماد علیہا ولیس مذہب فی ہذہ الازمنۃ المتاخرۃ بہذہ الصفۃ الا ہذہ المذاہب الاربعۃ اللہم الا مذہب الامامیۃ والزیدیۃ وہم اہل البدعۃ لایجوز الاعتماد علیہا انتہی مختصراً پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ قائل اس کلام کے ایک تو شاہ ولی اللہ صاحب ہین پہلے تو یہہ امر صریح غلط ہے کہ قول سدید مین شاہ ولی اللہ نے کہا قول سدید مؤلف ہے عبد العظیم ابن ملا فروخ المکی کی نہ شاہ ولی اللہ صاحب کی دیکہو اخیر قول سدید مین کہا ہی قال جامعہا محمد عبد العظیم المکی الحنفی وبعد تعلیق ہذہ الاسطر بعدۃ سنین ظفرت فی اثناء المطالعۃ الخ اسکلام کی بعینہ وہ مثل ہے ع چہ خوش گفت سعدی در زلیخا * شاید مؤلف معیار نے کسی سی نام قول سدید کا سن لیا ہی اور نظر سے نہین گذری اور ثانیاً یہہ کہ مؤلف تنویر نے فقط اتنی بات کہنے والونکو کہ اللہ تعالی نے کسیکو حنفی یا شافعی ہونے کا امر نہین کیا خواہ وہ کہنے والا محمد عبد العظیم ہو یا اور کوئی نادان نہین کہا بلکہ نادان کہا ہے اُن لا مذہبونکو جو کہ باوصف عدم لیاقت فہم مسائل کے اور نہونے ملکہ اجتہاد کے یہہ کہتے ہین کہ ہم مذاہب اربعہ کا اتباع نہین کرتے اسواسطے کہ اللہ تعالی نے کسیکو اتباع مذاہب اربعہ کا حکم نہین کیا اور جو کوئی اتباع مذاہب اربعہ کریگا تو وہ مخالفت کریگا حکم الہی کی اور اپنی خیالات غیر معتبرہ پر احکام شرع مبنی کرتے ہین الی اخر ما مر فی کلام صاحب التنویر اور شاہ ولی اللہ مرحوم تو موافق تحقیق صاحب تنویر کے بیان فرماتے ہین کما مر اور شرح عین العلم مین کلام ملا علی قاری کا ہمنے موافق شاہ ولی اللہ کے پایا نہ مطابق زعم مؤلف معیار کے جسوقت مؤلف معیار تصحیح نقل کریگا تو جواب اسکا معہ ما لہ وعلیہ دیا جائیگا اور ابھی مؤلف تنویر نے تقلید مجتہد معین سی بحث نہین کی ہی بلکہ ابھی تو نفس تقلید ائمہ اربعہ مین کلام ہو رہا ہی پس یہہ کہنا کہ شیخ ابن الہمام اور ابن امیر حاج اور سید پادشاہ اور ابن حاجب وغیرہ نے کسیکو حکم نہین کیا کہ ایک ہی امام کی تقلید کری انتہی اس محل مین لا طائل محض ہی جب تقلید شخصی مین بحث واقع ہو گی وہان پر نقل کرنا اس کلام کا چاہیئے

اور شیخ ابن الہمام حنفی نے اور علامہ ابن امیر حاج نے اور علامہ سید بادشاہ نے اور شیخ ابن الحاجب نے اور قاضی عضد الملۃ نے اور صاحب مسلم محب اللہ بہاری نے اور مولانا بحر العلوم عبد العلی لکھنوی نے اور صاحب مغتنم فاضل [illegible] نے اور بہت علماء خلف اور سلف نے بھی کہا ہی کہ اللہ تعالی نے کسی کو حکم نہین کیا کہ ایک ہی امام کی یا مجتہد کی تقلید کری جیسا کہ بحث تقلید شخصی مین عنقریب ان کے کلام کو نقل کیا [illegible]

اور وہین پر جواب معقول ان نقول کا دیا جائیگا اور یہہ کہنا کہ غرض ان سبکی یہی ہے کہ اللہ تعالی نے کسیکی تخصیص نہین کی بلکہ عموماً اہل ذکر حق کا اتباع ناواقف پر واجب کیا ہی انتہی کیسا کلام بیمعنی ہے اسلئے کہ بالفرض منع تقلید ایک شخص معین کے سی منع کرنا تقلید چند اشخاص کے سی لا علی التعین لازم نہین آتے مثلاً کوئی کہی کہ ایک شخص معین کا اتباع نکرو تو اس سی یہہ کب لازم ہی کہ چار شخص کا اتباع لا علی التعین یعنی کبھی ایک کا اور کبھی دوسریکا اور کبھی تیسری کا اور کبھی چوتھی کا لا علی التعین بہی نکرو پس منع مذکور سے یہہ غرض نکالنا مخالف ہی عقل سلیم کے اور یہہ کہنا کہ دعوی ان حضرات کا بدیہی ہے خیال خام ہے اور کلام ناسرانجام یہہ تو ایسا نظری ہے کہ کسی دلیل سے مولف معیار اسکو ثابت نہین کرسکتا وسیجئ مفصلاً **قوله** یہہ ایک اور چوٹ ہی مولوی اسمعیل صاحب پر اسلئے کہ انہون نے ایضاح الحق مین ہدایت کی ہے کہ اپنا شعار محمدیہ خالصہ مقرر کرلینا چاہیئے الخ

اقول خلاصہ مدعاے صاحب تنویر کا یہہ ہے کہ وہ فرقہ کہ جسکو مرتبۂ اجتہاد کسی قسم کا بلکہ فہم کرنا مسائل مستنبطہ مبینہ مجتہدین کا بھی کماینبغی حاصل نہین ہی اور باوصف اسکی وہ لوگ تقلید مجتہدین نہین کرتے اور اسکو حرام کہتے ہین اور موافق اپنے اوہام کے احکام حوادث قران اور حدیث سے نکالتی ہین اور تمامی فقہای سلف وخلف کو جنکی یمن ہمت اور برکت انفاس طیبہ سے اطراف و اکناف عالم منور ہے اور ایک خلق کثیر نے راہ راست ہدایت پائی ہے اونکو نعوذ باللہ منہا مشرک اور زندیق ٹھہراتے ہین اور ہذیانات صرفہ جاہلون اور سفیہون کے بہکانیکو معرض بیان مین لاتے ہین اور باینہمہ اپنا نام فرقہ محمدیہ رکہتے ہین تو یہہ نام رکہنا اونکا ایسا ہی جیسی معتزلے لوگ کہ وہ اہل بدعت وضلال اور منکر صفات کاملہ اللہ ذوالجلال ہین اپنا نام اہل توحید رکہتے ہین اب اہل انصاف کو بغور ملاحظہ چاہیئے کہ مولف تنویر نے مولوی اسمعیل صاحب کو کب معتزلے کہا اور حال انکا مثل ان دونون مذکورین کے کہان تھا اور اگر زعم مولف معیار مین حال اونکا ایسا ہی تہا تو جب بھی صاحب تنویر نے اونکو معتزلی نہین کہا بلکہ یہہ کہا ہے کہ قائلین ان ہذیانات کے اور عاملین اور مروجین اس خرافات کے تارک ہین اتباع نبوی صلے اللہ علیہ وسلم کے اسلئے کہ اتباع فرع ہے وقوف واطلاع غرض متبوع کی اور غیر مجتہد کو مسائل اجتہادیہ مین بغیر تقلید مجتہد کے اطلاع اوپر حکم شارع کے ازقبیل محالات ہی اور باینہمہ اپنا نام فرقہ محمدیہ رکہتے ہین تو یہہ نام رکہنا انکا ایسا ہوگا

جیسیکہ معتزلی باوجود مخالفت اہل توحید کے اپنا نام اہل توحید رکھتے ہین ع برعکس نہند نام زنگی
کافور ۔ پس یہہ کلام بطور تشبیہ ہے نہ یہہ کہ ان قائلین بزمانات کو معتزلی کہا ہی لیکن مولف معیار کہ
دعوی فہم اجتہادی رکہتا ہی فرق درمیان تشبیہ و تمثیل کے نہین کرتا شاید فہم اجتہادی اوسکی
مفید ان احکام کے اور موجد اس اوہام کے ہوئی اور یہہ جو کہا ہی کہ سب وشتم کرنا طریقہ ہمارا نہین
ہے صلحاء اور فقہاء امت محمدی صلے اللہ علیہ وسلم کو کہین مشرک اور کبہی بدعتی ٹہرانا
سب وشتم نہو گا کَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰہِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَا لَا تَفْعَلُوْنَ اب ہم موافق آیہ کریمہ فَاصْفَحْ عَنْهُمْ
وَقُلْ سَلَامٌ کے جواب کا بنبعی اس ابلہ فریبی کا موقوف رکہکر اصل مدعا پر آتے ہین اور اغلاط ظاہرہ اور
خفیہ مولف معیار کی جو باب تقلید شخصی مین کی ہین فی الجملہ معرض اظہار مین لاتے ہین **قال صاحب التنویر**
اور تیسرے بات اس اجماع سی یہہ نکلی کہ ثابت ہوئی تقلید بطور تعیین یعنے مذہب معین کے اور باطل ہوئی
تقلید بطریق عدم تعیین کے ای پر ثبوت تقلید کا بطریق تعیین کے پس اس سبب سے ہی کہ جب منعقد ہوا
اجماع اہل سنت وجماعت کا اور اجماع ائمہ اربعہ کا اوپر نہ عمل کرنے اس عمل کے کہ مخالف ہو
ائمہ اربعہ کے تو ثابت ہوئی ان دونو اجماعون سی تقلید مذہب معین کی اسلئے کہ یہہ ایک فرد ہی
افراد ان دونو اجماعونکی سی انتہی **قال علیہ مؤلف المعیار** یہہ ایک اور جوٹ ہی مولوی اسمعیل صاحب
پر کیونکہ انہوننے اس تقلید کو بدعت اور شعبہ رفض کا کہا ہی الخ **اقول** احقاق حق اور بیان واقع مین اگر
کسی پر جوٹ ہو تو ہو مگر مؤلف تنویر کو بالذات جوٹ کرنا کسی پر مقصود نہین اظہار حق مطلوب ہے اور جو
کوئی اس تقلید ائمہ کو جو بطریق تعیین کے جماعت مسلمین عرب وعجم مین مروج اور معمول بہ ہی بدعت
اور شرک کہتا ہی غلطی فاحش کرتا ہے مؤلف تنویر نے اسکا بیان بادلہ متعددہ کیا ہی اور فی الواقع
اسمین تردد نہین کہ اگر عوام الناس کے لئی بلا وقوع ضرورت وبدون شرائط معتبرہ باب تقلید لاعلی
التعیین کا کہول دیا جاوے تو ضبط احکام شرع مین فتور پڑ جاوی اور ایسی مفاسد لازم ہون کہ اصلاح
پذیر ہونا انکا بہت دشوار ہو جای چنانچہ تفصیل اسکی ضمن رد اقوال مولف معیار مین آتی ہی پہلے
تعیین غرض کلام مؤلف تنویر سنو کہ جسوقت اجماع اہل سنت اسپر قرار پایا کہ جو عمل ہو مخالف ائمہ
اربعہ کے وہ قابل رد ہی پس جو شخص اہل سنت سی جسکو لیاقت ترجیح اقوال اور معرفت قوۃ وضعف
ماخذ ادلہ کے نہین ہی اپنی خواہش نفسانی سے بعض مسائل حنفیہ پر عمل کرے اور بعض مسائل شافعیہ پر

141

مثلاً تو بالضرور مجموع احوال و اعمال اُس شخص کے ایسے ہونگے کہ چارون مذہب مین سے کسی کسی پر
تطبیق نپائین گے اور ملت مقررہ اسکا مخالف ہوگا سب مومنین اہل سنت والجماعت کا پس یہہ
شخص بھی مخالف ہوا اپنے طریق مین ائمہ اربعہ کے اور بھی اختیار کیا اُسنے غیر سبیل مومنین کو اور
ترک کیا اتباع سواد اعظم کو کہ بمقتضائے حدیث صحیح اِتَّبِعُوا السَّوَادَ الْاَعْظَمَ وَمَنْ شَذَّ شُذَّ فِي النَّار
کے اتباع انکا واجب تھا پس باطل ہونا اس امر کا جو مخالف ہو ائمہ اربعہ کے شامل ہوا بطلان
تقلید لا علی التعیین کو یعنی کہ یہہ بھی ایک فرد ہے امور مخالفہ ائمہ اربعہ مین سے تو مستلزم
اس بطلان کا بطلان تقلید لا علی التعیین کو ایسا ہوا جیسا بطلان ہر فرد انسان کا بطلان ہے
عمرو بکر کو یا ابطلان دو کا بطلان واحد کو یا ابطلان اربع کا بطلان زوجیت مخصوصہ کو اور ثبوت
تخصیص مذاہب ائمہ اربعہ کا پیشتر بخوبی ہو چکا ہے یہان حاجت تکرار نہین اور کسی نے محققین
علماء دین اور ائمہ مجتہدین مین سے علی الاطلاق واسطے ہر شخص کے مقلدین صرف یہین سے یہہ حکم
نہین کیا کہ جو بات جس مجتہد کی پاوے قبول کرلے اور جس مجتہد کی چاہے چھوڑ دے تفصیل
اس اجمال کی ضمن ہو بات مولف معیار مین آئی ہے اور اوپر کی منصف فہیم غیر متعسف کے حق
واضح ہوتا ہے پہلے سمجھہ لو کہ حضرت حق سبحانہ نے امر کیا ہی اپنی عباد کو واسطے اتباع اپنے
اور اتباع رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے کما قال عز من قائل اَطِيعُوا اللّٰهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُولَ اور گردانا
اطاعت رسول اپنی کو بعینہ اطاعت اپنی چنانچہ فرمایا مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ اور بہت واضح
امر ہے کہ اطاعت مطاع کی بغیر پہچان لینے امر اوسکی کے ممکن نہین پس ہر مسلمان پر پہچان لینا احکام
الہیہ شرعیہ کا وقت عمل کرنیکے ضرور ہے سو پھر بعض احکام دین کے تو وہ ہین جنکو ہر مسلمان
کی بشرط بجا لانے شرائط تفکر و تدبر کے حق کو پہونچ سکتی ہے اور اگر نہ پہونچے تو بعد بیان اور معرفت
علماء دین کے سمجھہ مین آسکتی ہین جیسی مسائل اعتقادیات اور بعض وہ ہین جو بسبب شہرہ اور
تواتر نقل کے ہر مسلمان امت محمدی کو بشرط سلامتی عقل اور اختلاط اہل دین کے معلوم ہوتے
ہین جیسی فرضیت نفس نماز اور اعداد رکعات اور تعیین نفس اوقات اوسکی کے اور نفس صوم
اور نفس زکوۃ وغیرہ تو علم ان احکام مین مقلد اور مجتہد دونو برابر ہین اور بعض احکام ایسی ہین
کہ اوسکی سمجھہ لینی مین فکر ہر شخص مسلم کی کافی نہین بعض اوسکو سمجھتی ہین اور بعض نہین سمجھتی جیسے

احکام اجتہادیہ مثل حکم عدت اور ربوا اور مہر وغیرہ جنمین آرای مجتہدین امت کو مساغ و مداخلت ہی
اور بغیر صرف کرنے آرا اونکی کے ہر شخص انکو نہین سمجھ سکتا پس وہ شخص مسلم جو اپنی فکر کو موافق شرائط
معتبرہ کے صرف کرکے احکام الٰہیہ اجتہادیہ کو معلوم کرلیتا ہے اُسکو مجتہد کہتے ہین اور جو مسلمان
ان احکام کو اپنی فہم سی نہین سمجھ سکتی تو اُنکو حکم ہے کہ جاننے والون سی معلوم کرلین اور اُنکا اتباع
کرین تو اس فرقہ ثانیہ کو عرف معظم اہل اصول مین مقلد کہتے ہین اور انپر بمقتضای آیہ کریمہ فَاسْئَلُوْا
اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ کے تقلید اور اتباع مجتہدین کا واجب ہے کما نقلنا سابقًا عن القول السدید
وہکذا فی بدیع الاصول وشرحہ ومسلم الثبوت وغیرہ من کتب الاصول وقد مر بعد من کلامہم پھر
وہ مجتہد جسکو ایسا ملکہ ہے کہ بسبب اُسکے بتوسط شرائط اور اسباب استخراج احکام اجتہادیہ کے جمیع احکام اجتہادیہ کو
معلوم کرلیتا ہی اُسکو مجتہد مطلق کہتی ہین پھر وہ دو قسم ہے ایک وہ کہ وضع کری قواعد واسطی استنباط مسائل
کے اور تتبع کری آیات واحادیث وآثار کو واسطی پہچاننے ان احکام کے جنمین مجتہدین سابقین
فتوی دیچکے ہین اور اونمین تنقیح کرکے بعض کو اپنے فہم سی ترجیح دی اور مجملات کو مفصل کرے
اور محتملات کو متعین اور کلام کرے ساتھہ رای اپنی کے اُن مسائل مین جنمین سابقین نے فتوا
نہین کیا اسکو مجتہد مطلق مستقل کہتے ہین دوسرا وہ کہ فی نفسہ مجتہد ہے مگر اتباع کرتا ہے
قواعد موضوعہ مجتہد آخر کا اور اعتماد پکڑتا ہی اوپر تتبع اوسکی کے باآنکہ قادر ہی اوپر استخراج
مسائل کے قلیل ہون یا کثیر اوسکو مجتہد منتسب کہتی ہین پس داخل ہوا بیچ اسکی مجتہد فی بعض المسائل
بھی جو مخالف ہین امام اپنے کے اور کبھی اطلاق مجتہد کیا جاتا ہے اوپر اُن لوگون کے جو استطاعت
مخالفت کی امام اپنی سی تو نہین رکھتی لیکن وہ مسائل جنمین امام اونکی نے تصریح نہین کی بفہم و
رای اپنی کے موافق اصول موضوعہ اور مسائل مستخرجہ امام اپنی کے معلوم کرلیتے ہین اونکو مجتہد
فی المسائل کہتے ہین اور کبھی وہ لوگ کہ نہ طاقت مخالفت رکھتی ہین اور نہ استخراج مسائل غیر مصرحہ
امام کر سکتے ہین مگر تفسیر قول مجمل اور تعیین حکم محتمل کے فہم رکھتی ہین اونکو مجتہد اصحاب تخریج کہتی ہین
چنانچہ بعض ان اقسام کو شاہ ولی اللہ نے اور بعض کو اور فقہا نے بیان کیا ہی قال العلامۃ الشامی
ناقلًا عن المحقق ابن کمال باشا الاولی طبقۃ المجتہدین فی الشرع کالائمۃ الاربعۃ رضی اللہ تعالی عنہم
ومن سلک مسلکہم فی تاسیس القواعد والاصول وبہ یمتازون عن غیرہم الثانیۃ طبقۃ المجتہدین

في المذهب كأبي يوسف ومحمد وسائر أصحاب أبي حنيفة القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة على
مقتضى القواعد التي قررها أستاذهم أبو حنيفة في الأحكام وإن خالفوه في بعض أحكام الفروع لكن يقلدونه
في قواعد الأصول وبه يمتازون عن المعارضين في المذهب كالشافعي وغيره المخالفين له في الأحكام
غير المقلدين له في الأصول الثالثة طبقة المجتهدين في المسائل التي لا نص فيها عن صاحب المذهب
كالخصاف وأبي جعفر الطحاوي وأبي الحسن الكرخي وشمس الأئمة الحلوائي وشمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام
البزدوي وفخر الدين قاضي خان وأمثالهم فإنهم لا يقدرون على شيء من المخالفة لا في الأصول ولا في
الفروع لكنهم يستنبطون الأحكام في المسائل التي لا نص فيها على حسب القواعد والأصول الرابعة طبقة
أصحاب التخريج من المقلدين كالرازي وأضرابه فإنهم لا يقدرون على الاجتهاد أصلا لكنهم
لإحاطتهم بالأصول وضبطهم للمأخذ يقدرون على تفصيل قول مجمل ذي وجهين وحكم محتمل لأمرين
منقول عن صاحب المذهب أو أحد من أصحابه برأيهم ونظرهم في الأصول والمقايسة على أمثاله و
نظائره من الفروع انتهى وقال شاه ولي الله في عقد الجيد وقد صرح الرافعي والنووي وغيرهما
مما لا يحصى كثرة أن المجتهد المطلق الذي مر تفسيره على قسمين مستقل ومنتسب ويظهر من كلامهم
أن المستقل يمتاز من غيره بثلاث خصال أحدها التصرف في الأصول التي عليها بناء مجتهداته و
ثانيها تتبع الأحاديث والآيات والآثار لمعرفة الأحكام التي سبق الجواب فيه واختيار بعض الأدلة
المتعارضة على بعض وبيان الراجح من محتملاته والتنبيه لمأخذ الأحكام من تلك الأدلة والذي
نرى والله أعلم أن ذلك ثلثا علم الشافعي والثالثة الكلام في المسائل التي لم يسبق بالجواب فيها
أحد من تلك الأدلة والمنتسب من سلم أصول شيخه واستعان بكلامه كثيرا في تتبع الأدلة والتنبيه للمأخذ
وهو مع ذلك مستيقن بالأحكام من قبيل أدلتها قادر على استنباط المسائل منها قل ذلك منه
أو كثر وإنما يشترط الأمور المذكورة في المجتهد المطلق وأما الذي هو دونه في المرتبة فهو مجتهد في المذهب
وهو مقلد لإمامه فيما ظهر فيه رأيه لكنه يعرف قواعد إمامه وما بني عليه مذهبه فإذا وقع حادثة لم يعرف
لإمامه فيها نصا اجتهد على مذهبه وخرجها من أقواله وعلى منواله ودونه في المرتبة مجتهد الفتيا وهو
المتبحر في مذهب إمامه المتمكن من ترجيح قول على آخر ووجه من وجوه الأصحاب على آخر انتهى وقال
في موضع آخر منه اعلم أن الناس في الأخذ بهذه المذاهب على أربعة منازل ولكل قوم لا يجوز أن

يتعدد و احدہا مرتبة المجتهد المطلق المنتسب الى صاحب المذهب من تلك المذاهب وثانيها مرتبة المخرج
وهو المجتهد في المذهب وثالثها مرتبة المتبحر في المذهب الذي حفظ المذهب واتقنه وهو يفتي بما اتقن
وحفظ من مذهب اصحابه والرابع المقلد الصرف الذي يستفتي علماء المذهب ويعمل على فتواهم انتهى
بعد اس تمهيد کے معلوم کرو کہ مجتہد مطلق مستقل ہو یا منتسب اسیطرح مجتہد فی بعض المسائل اور مجتہد فی
المذہب ان سب پر حکم وجوب تقلید امام کا جمیع احکام اجتہادیہ مین نہین کیا گیا اگر حکم وجوب تقلید جمیع
احکام اجتہادیہ مین ہے تو مقلد صرف پر ہی جسکو کسی قسم کی استطاعت اور فہم استخراج مسائل کی
نہین خواہ وہ عالم کتب تفسیر و حدیث و فقہ وغیرہ ہو یا نہو و سیجی تفصیلہ فی ضمن جواب کلام المعیار
اور بڑا ایہام مؤلف معیار کا یہی ہے کہ وہ روایات فقہ جو بیچ حق مجتہد منتسب اور مجتہد فی
المذہب وغیرہ کے وارد ہین اوسکو حق مقلد صرف مین خواہ محصل علم ہو یا عامی بحث مصروف
کرکے ناواقفونکو اشتباہ مین ڈالتا ہے پھر وہ مقلد جسپر جمیع مسائل اجتہادیہ مین حکم وجوب تقلید
ہے اسکی کئی قسمین ہین ایک تو وہ کہ ابتداءً اسلام لایا اور ابہی تقلید کسی مجتہد کی نہین کی دوسرا
وہ کہ تقلید کسی امام کی کی لیکن التزام اور عزم تقلید امام معین کا جمیع مسائل مین نہین کیا تیسرا وہ
کہ اوسنے التزام تقلید کسی مجتہد کا جمیع مسائل اجتہادیہ مین کرلیا قسم اول وثانی پر ہمکو ثابت کرنا وجوب
تقلید امام معین کا اس محل مین مقصود نہین اگرچہ اثبات اسکا بھی بخوبی ساتھ حدیث اتبعوا السواد
الاعظم ومن شذ شذ في النار رواہ ابن ماجہ کے ظاہر ہی اسلئے کہ اب طریقہ اکثر صلحاء مومنین اہل تقلید
کا یہی ہے کہ امام معین کی تقلید جمیع مسائل مین کرتے ہین اور بلاضرورت یا بلاثبوت ضعف ماخذ حکم وقت
حصول ملکہ اجتہاد کے تقلید امام معین کی نہین چہوڑتے پس تو مسلم اور مسلم غیر ملتزم تقلید پر بجہت وجوب
اتباع سواد اعظم یعنے جماعت کثیر اور جم غفیر صالحین مومنین کے تقلید امام معین کی واجب ہوئی اور
ایسے لوگ بہت شاذ اور کمتر ہین کہ باوجود نہونے قوت اجتہادی کے جس مجتہد کا چاہین کسی مسئلہ مین
اتباع کرلین اور جب چاہین چہوڑکر دوسری کا اتباع کرین پس یہہ لوگ بحکم من شذ شذ في النار کی تارک
واجب اور مستحق نار ہونگے ولہ مزید تفصیل لانطول الكلام فيه لعدم تعلق مقصودنا بہ ہہنا باقی رہی قسم
ثالث کہ بیشتر مسلمان بلاد اسلام کے اسی قسم مین داخل ہین انپر حکم وجوب تقلید امام معین کیا جاتا ہی
اور مقصود مؤلف تنویر کا ان لوگون کسی جنپر حکم وجوب کیا ہی یہی قسم ثالث ہی اور اس قسم ثالث پر جو

١٤٥

مقصود وہی حکم وجوب تقلید امام معین علی الاطلاق نہین مقید ہے ساتھ عدم وقوع ضرورت ملجیہ
معتبرہ شرع کے اور ساتھ عدم ظہور ضعف ماخذ حکم کے ظہور معتبر عند الشرع البتہ وہ لوگ جو واسطے
سہولت کے اور نفس کے اور واسطے اجراے شہوات کے یا بسبب سیکھنے لینی ترجمون بعض آیات اور احادیث کی
بدون حصول فہم اجتہادی کے تقلید مجتہد معین کی چھوڑ دیتی ہین بلکہ اکابر دین اور ائمہ مجتہدین پر طعنے
کرتے ہین یہہ لوگ بلاشبہہ داخل ہین قسم ثالث مین اور اس حرکت نامناسب مین تارک ہین واجب کے
اور مستحق ہین وعید کے تفصیل اسکی عنقریب آتی ہی اور یہہ جو عالمگیری مین لکھا ہی وفی نوادر داود بن
رشید عن محمد رحمه الله تعالی فی رجل لیس بفقیه ابتلی بنازلة فی امرأته فسأل عنها فقیها فأفتاه بامر من
تحلیل او تحریم فعزم علیه وامضاه ثم افتاه ذلك الفقیه بعینه او غیره من الفقهاء فی امرأة اخری له
فی عین تلك النازلة بخلاف ذلك فأخذ به وعزم علیه وسعه الامران جمیعا ولو کان هذا الرجل سأل
بعض الفقهاء عن نازلة فافتاه بحلال او بحرام فلم یعزم علی ذلك فی زوجته حتی سأل فقیها آخر فافتی
بخلاف ما افتی به الاول فامضاه علی زوجته وترك فتوی الاول وسعه ذلك ولو کان امضی قول
الاول فی زوجته وعزم علیه فی ابانة وبین امرأته ثم افتاه فقیه آخر بخلاف ذلك لایسعه ان یدع
ما عزم علیه ویأخذ بفتوی الآخر قال محمد رحمه الله تعالی وهذا کله قول ابی حنیفة وابی یوسف رحمهما الله
تعالی وقولنا انتہی یعنی کوئی مرد مقلد مبتلا ہوا کسی حادثہ مین بیچ باب عورت اپنی کے پس اوس نے
سوال کیا کسی فقیہ سی پس اوسنے حکم کیا تحریم کا یا تحلیل کا پس اس سائل نے اوسپر عمل کیا پھر حکم کیا
اوسی فقیہ سابق نے یا غیر اسکی نے بیچ مقدمہ دوسری عورت کی اوسی حادثہ سابقہ مین خلاف حکم
اول کے پس اس سائل نے عمل کیا موافق حکم ثانی کے تو یہہ دونو امر اس سائل کو جائز ہین اور اگر
اس سائل نے پوچھا بعض فقہا سی کسی حادثہ مین پس اوسنے فتوی دیا ساتھہ حلت یا حرمت کے
پس عزم کیا اوپر عمل کرنے کے ساتھہ اوس حکم کے بیچ باب زوجہ اپنی کے یہانتک کہ پوچھا دوسرے فقیہہ
سے پس اوسنی فتوی دیا خلاف فتوی فقیہ اول کے پس اس شخص نے اوسپر عمل کیا اور چھوڑ دیا فتوی فقیہ
اول کا تو یہہ امر جائز ہے اور اگر پہلے فقیہ کا حکم جاری کر لیا تہا اور مصمم کیا تہا اوسکو اپنی زوجہ کے
باب مین پھر دوسرے فقیہ نے بخلاف فتوی اول کے حکم کیا تو چھوڑنا حکم اول کا اور اختیار کرنا فتوی آخر
کا جائز نہین انتہی ترجمہ جواز ترک تقلید امام معین پر نہین دلالت کرتا اسواسطے کہ حکم وجوب تقلید امام

معین اُس شخص پر ہے جو ملتزم تقلید امام معین ہوا ہے اور بعد اوسکی بمجرد تشہی ادراتباع ہوا یا بلا وقوع ضرورت ملجیہ چہوڑنا تقلید امام معین چاہتا ہے اب اس روایت عالمگیری مین یہہ امر متعین نہین ہے کہ جس شخص کے واسطے یہہ حکم مذکور ہے وہ ملتزم تقلید امام معین تہا یا نہین جائز ہے کہ رجل سے وہ شخص مراد ہو کہ جسنی ابھی التزام تقلید امام معین نکیا ہو اور بھی فقیہ جسطرح اطلاق کیا جاتا ہے اوپر مجتہد مستقل صاحب مذہب کے اسیطرح کہتی ہین مجتہد منتسب اور مجتہد فی المذہب اور مجتہد فی المسائل اور حافظ روایات فقہ کو بھی تو اس روایت مین یہہ ثابت نہین کہ یہانپر کونسا فقیہ مراد ہے درصورت مراد لینی مجتہد منتسب غیرہ کے تقلید امام معین ہاتھ سی نہین چہوٹتی اسلئی کہ یہہ سب لوگ مقلدین مین داخل ہین اگرچہ بعض کو ایک نوع اجتہاد کی حاصل ہو پس انکے فتوی پر عمل کرنا بعینہ تقلید ہی مجتہد مطلق کی دیکہو امام ابو یوسف اور امام محمد اور مثل اونکی مجتہدین منتسبین اور مجتہدین فی المذاہب ہین کما نقلنا سابقاً اور انکے قول پر عمل کرنا تقلید امام ابی حنیفہ کی ہے چنانچہ علامہ شامی دُرر سی نقل کرتے ہین اذا حکم الحنفی بمذہب ابی یوسف او محمد و نحوہما من اصحاب الامام فلیس حکماً بخلاف رایہ انتہی اور اس عبارت مین رجل اور فقیہ دونو نکرہ ہین مطلق اسمین جمع کرنا افراد کا صحیح نہین اگر عام ہوتے تو ممکن تہا پس ایک فرد کو ہی سہی مراد ہوگی اور یہہ معنی حقیقے ہین اسکے کما لا یخفے علے من لہ مساس بالاصول پس بر تقدیر مراد ہونے ایک فرد کے رجل سے مسلمان ملتزم تقلید امام معین عازم ترک تقلید بطرز ہوا بدون ظہور ضعف دلیل کے مراد لینا اور فقیہ سے مجتہد مستقل صاحب مذہب علیحدہ قصد کرنا متعین اور متیقن نہین اور جبتک یہہ امر متیقن نہوگا اس عبارت سی استدلال مؤلف معیار قائم نہوگا اور بھی اطلاق فقیہ کا عرف مین عارف مسائل فقہ پر بھی ہوتا ہی اگرچہ مقلد محض ہو تو یہہ بھی احتمال ہے کہ اسجگہہ فقیہ سی عارف مسائل فقہ مراد ہو اور ظاہر ہے کہ ایک مذہب کے دو فقیہ عارف مسائل اگر کسیکو فتوی باہم مخالف دین تو اسمین تقلید امام آخر کی کہان ہی اور اگرچہ ایک حادثہ معینہ مین دو حکم مخالف مثل تحلیل و تحریم امر واحد کے حالت واحدہ مین نسبت شخص واحد کے صحیح نہین احدہما بیقین غلط ہوگا لیکن مقلد محض کو عمل کرنا قول مفتی پر چاہیئے اور اختلاف اور تعارض حکمین سی اوسکو غرض نہین قال العلامۃ ابن الہمام ان الحکم فے حق العامی فتوی فقیہ انتہی اور بھی بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ رجل سے یہانپر ملتزم تقلید

عازم ترک تقلید بدون ظہور دلیل کے اور فقیہ سے مجتہد مستقل صاحب مذہب مراد ہی ہم کہتے ہین
کہ روایت منقولہ نوادر کی سے نہ کتب ظاہر الروایۃ کی جو موضوع و متعین ہین واسطے افتا کے پس اس
روایت کا مفتی بہ ہونا اور مقابلہ روایات ظاہرہ مین جو وارد ہین بیچ منع کے دیکھی تفصیلہ مقبول
ہونا ثابت نہین اور جبتک یہہ امر ثابت نہو مدعائی خصم حاصل نہین آور بہی اسی تقدیر تسلیم ممکن
ہے کہ کہا جاوی کہ توسعۃ الامران کے معنی یہہ ہین کہ مستفتی کا عمل کرنا دونو حکمین متخالفین پر بیچ
باب امرتین کے موجب مواخذہ نہین اور حکم نفاذ کا جانب قاضی سے اسپر کیا جائیگا اگرچہ اس
عامل پر مواخذہ ترک تقلید امام معین کا باقی رہی ترک تقلید معین امر ہے علیحدہ اور صحت عمل
بالتحلیل او التحریم امر ہے جدا اسکی ایسی مثال ہے کہ قاضی کو قبول کرنا شہادت فاسق معلن کا بمقتضاے
تصریحات فقہاء حنفیہ جائز نہین اور اگر باینہمہ قاضی شہادت فاسق معلن کی کسی حادثہ مین قبول
کرکے امضاء حکم کرے تو وہ حکم بشہادت مذکورہ جائز اور نافذ ہی اسیطرح پر لائق اور مستحق عہدۂ قضا
کا عالم عادل متورع ہے اور بر تقدیر وجود اسکے جاہل فاسق کو قاضی کرنا درست نہین لیکن اگر
حاکم نے جاہل فاسق کو قاضی کر دیا تو قضا اُسکی مذہب حنفیہ مین صحیح ہے قال العلامۃ الشامی قال
فی البحر وفی غیر موضع ذکر الاولویۃ یعنی الاولی ان لا تقبل شہادتہ وان قبل جاز وفی الفتح
ومقتضی الدلیل ان لا یحل ان یقضی بہا فان قضی جاز ونفذ انتہی ومقتضاہ الاثم وظاہر قولہ تعالی
ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا انہ لا یحل قبولہ قبل تعرف حالہ انتہی وقال العلامۃ ابن الہمام فی
فتح القدیر وقد اختلف فی قضاء الفاسق فاکثر الائمۃ علی انہ لا یصح ولایتہ کالشافعی وغیرہ کما لا تقبل
شہادتہ وعن علمائنا الثلثۃ فی النوادر مثلہ لکن الغزالی قال اجتماع ہذہ الشروط من العدالۃ
والاجتہاد وغیرہ متعذر فی عصرنا لخلو العصر عن المجتہد والعدل فالوجہ تنفیذ قضاء کل من ولاہ
السلطان ذو شوکۃ وان کان جاہلا فاسقا وہو ظاہر المذہب عندنا فلو قلد الجاہل الفاسق صح و
یحکم بفتوی غیرہ ولکن لا ینبغی ان یقلد والحاصل انہ ان کان فی الرعیۃ عدل عالم لا یحل تولیۃ
من لیس کذلک ولو ولی صح علی مثال شہادۃ الفاسق لا یحل قبولہا وان قبل نفذ الحکم بہا انتہی
اسیطور پر ہوسکتا ہی کہ رجوع کرنا مستفتی عامی ملتزم تقلید امام معین کا طرف کسی مجتہد کے سوا اُس مجتہد
کے جسکے تقلید کا التزام کیا ہی اور تقلید کرنا اسکی حکم حادثہ معینہ مین بطور تشہی جائز نہین اور اگر رجوع

کرلیا تو عمل کرنا حکم مجتہد آخر پر صحیح ہے یعنی احکام صحت عمل اوسپر مرتب ہین اگرچہ یہہ عامل بسبب
ترک تقلید مذہب مجتہد معین اپنی کے آثم ہوا در مآل اور حاصل توجیہ اول مؤلف تنویر الحق کا یہی
ہے آب یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ لفظ امران سے جو تثنیہ کا صیغہ ہے ارادہ نفاذ مفرد کا
خلاف عقل اور نقل ہے عجب بات ہی اسواسطے کہ مؤلف تنویر نے لفظ امران سے جو صیغہ ہے
تثنیہ کا امر مفرد کب مراد لیا ہی ترجمہ وسعۃ الامران مین یہہ کہا ہے کہ گنجایش ہے اُس سائل کو
نفاذ اُس حکم کے پس وہ حکم جو فقیہ اول نے کیا اور وہ حکم جو فقیہ ثانی نے کیا ہے دونو پر حکم
صادق ہی اسلیے کہ لفظ حکم کا اسم جنس ہے اور اسم جنس ایک اور دو اور زائد پر برابر صادق آتا ہی
قال العلامۃ الشامی اسم الجنس یشتمل جمیع انواعہا وافرادہا فلا حاجۃ الی الجمع انتہی وہکذا فی
شرح الوقایۃ وغیرہ تو لفظ حکم کہ اسم جنس ہے ترجمہ امران مین جو تثنیہ ہی بجہت صدق اسم جنس کے
اوپر تثنیہ کے بلا تردد صحیح ہے تو یہانپر لفظ مفرد سے تثنیہ مراد نہین لیا صادق کیا ہی اسم
جنس کو اوپر تثنیہ کے ولا شک فی صحتہ اور دوسری یہہ کہ مولف معیار نے اس روایت عالمگیری
کو ہیچ جواز ترک تقلید امام اول کے دلیل گردانا ہی تو بحسب زعم اوسکی کے ایک امام کی تقلید مین
تو بحث نہین ہے وہ تو جائز ہی ہی البتہ تقلید امام آخر مین کلام ہے تو مؤلف تنویر نے نفاذ
اُس حکم فقیہ اول کا جو متنازع فیہ نہین ہے بجہت عدم مبحوث عنہ ہونے کے ترجمہ وسعۃ الامران مین
سی چھوڑ دیا اور امر ثانی کو کہ مبحوث عنہ ہے لیلیا اور اُسپر نفاذ کا حکم کیا پس حاصل کلام اُسکی کا یہہ ہوا
کہ نفاذ حکم ایک فقیہ کا تو فریقین کے نزدیک مسلم ہی باقی رہا کلام نفاذ حکم فقیہ آخر مین تو وہ بھی
نافذ ہی اگرچہ اثم ترک تقلید فقیہ اول کا ذمہ عامل پر ہو فافہم اور معنی وسعۃ الامران کی تو ظاہرا
یہہ ہین کہ گنجایش کرتے ہین سائل کو دونو امر یعنے دونو حکم پر عمل کرنا سائل کا صحیح ہے اور
من حیث القضا فقط یا من حیث الدیانۃ بھی احکام صحت عمل اس سائل پر مرتب ہین پس یہی معنی ہین
نفاذ امرین کے سائل سے پس یہہ نفاذ جو بمعنے صحت عمل ہے موقوف ہی اوپر عمل کے تو یہہ
کہنا کہ یہہ نفاذ وسعت سائل مین کہان ہی اثر ہے قلت تدبر اور کثرت توہم کا اور حکایت تخصیص
لفظ فقیہ کی اگر صحیح ہوتی تو بر تقدیر عموم لفظ فقیہ صحیح ہوتی اسلیے کہ تخصیص مصطلح مین کلام ہے
اور وہ نہین ہوتی مگر عام مین اور لفظ فقیہ کا موافق اصطلاح اصول حنفیہ کے عام نہین ہے

تاکہ اوسمین تخصیص جاری ہو البتہ مطلق ہی اور اوسمین تقئید ممکن ہے وقد اوضحنا و فیما سبق آور جواب
ثانی مولف تنویر کا اوپر عموم و خصوص کے موقوف نہین یہہ بات تو استطراداً تھی اصل جواب
بلا تامل صحیح اور راجع ہے طرف ایک کی اجوبہ راقم مین سی آور یہہ جو شرح تحریر سے ناقلا عن الشیخ
عزالدین بن عبد السلام نقل کیا ہے جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ نہین متعین اوپر عامی کے جسوقت تقلید
کرے کسی امام کی بیچ کسی مسئلہ کے یہہ بات کہ تقلید کرے اوسی امام کی بیچ باقی مسائل خلافت کے
اسواسطی کہ آدمی زمانہ صحابہ سی لیکر جبتک کہ مذاہب مدونہ مجتہدین ظاہر ہوئی سوال کیا کرتے تھی علمار
مختلفین سے بیچ اوس چیز کے جو جائز ہوا و نکو بغیر انکار کے انتہی مولف معیار کو مفید اور ہمکو مضر نہین
اسلئی کہ ہمارا کلام اس محل مین واقع ہی بیچ حق ملتزم تقلید امام معین کے پس جب کسی عامی نے ایک
مسئلہ مین کسی مجتہد کے تقلید کی تو اس سی وہ عامی ملتزم تقلید اس امام کا کب ہوگیا دوسری یہہ کہ
ملتزم مذہب معین پر بھی ہمنے مطلقا عدم جواز ترک تقلید کا حکم نہین کیا در صورت جمع مذہبین کے اور
وقوع ضرورت معتبرہ شرعیہ کے ترک تقلید واسطی عامی کے جائز ہی پس ممکن ہی کہ مراد شیخ عزالدین کے
یہہ ہو کہ جب کسی مسئلہ مین عامی مقلد کسی مجتہد کا ہوجائے تو علی الاطلاق اوسکو یہہ حکم کرنا کہ کبھی تقلید
اوس مجتہد کی بضرورت یا بدون اوسکی اور بجمع مذہبین یا بدونہ چھوڑے صحیح نہین تو کلام مذکور ہمارے
منافی نہوا اور بھی کلام شیخ عزالدین دلالت صریحہ رکھتا ہی اوپر اس بات کے کہ جبتک مذاہب
مدونہ ظاہر نہین ہوئی تھے تو تقلید مجتہد معین کی عادت نتھی پس اس کلام سی یہہ لازم نہین آتا کہ بعد
تدوین مذاہب کے بھی یہی حکم اور یہی عادت ہو محتمل ہے کہ عدم تعین تقلید مجتہد معین کی وقت عدم
تدوین مذاہب کے بسبب کفایت کرنے مذہب مجتہد واحد کے واسطی جمیع حوادث مستفتین کے یا
بسبب ضرورت عدم تنقیح مذاہب صحابہ کے اور عدم ظہور تقئید مطلق اور اطلاق مقید اور تخصیص
عموم اور تعمیم خصوص وغیرہ کے کہ معرفت ان امور کی ضروریات تقلید سی ہی واقع ہوا اور جب
مذاہب مدونہ ہوگئے اور مذہب ہر مجتہد کا حوادث مستفتین کو کفایت کرنے لگا اور مسائل منقح ہوچکے
تو وہ چال بدلگئی اور حکم منعکس ہوگیا چنانچہ معنیا کرنا عدم تعین تقلید کو ساتھہ الی ان ظہرت المذاہب
کے دلیل واضح ہی اوپر اس مدعا کے اور بھی ہوسکتا ہی یہہ کہنا کہ زمانہ صحابہ اور تابعین مین نیات
اکثر مسلمین کی صالح تھین اور اتباع اہوا اور تشہی نفوس پر غالب نہ تھی تو آنکی واسطی تقلید امام

معین کا حکم وجوب نتہا اور بعد اوسکی نیات مین فتور پڑگیا اور اتباع اہوا اکثر نفوس مین خصوصاً عوام
الناس کے مرتکز ہوگیا اب اگر تقلید امام معین کا حکم نکیا جاوے تو اکثر احکام دین کے ملعبۂ جہال کا بنجاوین
چنانچہ تصریح اسکی کلام شاہ ولی اللہ اور ملا علی قاری رحمہما اللہ تعالی سے عنقریب آتی ہے اور
یہہ جو شیخ عبد الوہاب شعرانی سے نقل کیا ہے ونقل الشعرانی عن جماعۃ عظیمۃ من علماء المذاہب انہم
کانوا یعملون ویفتون بالمذاہب من غیر التزام مذہب معین من اصحاب المذاہب الی زمانہ انتہی
یعنی عبد الوہاب شعرانی نے ایک جماعت عظیمہ علما سے نقل کیا ہے یہہ امر کہ وہ لوگ عمل کرتے تھے اور
فتوی دیتے تھے ساتھہ احکام مذاہب مختلفہ کے بغیر التزام مذہب معین کے زمانہ اصحاب مذاہب
سے لیکر زمانہ شعرانی تک انتہی لیاقت حجیت کے اوپر دعوی مؤلف معیار کے نہین رکہتا اسواسطے
کہ جس جماعت عظیمہ علما نے عمل اور فتوی دینا اوپر مذاہب مختلفہ کے بدون تعیین کے اختیار کیا
تہا تو یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ وہ علما مقلدین صرف تھے جنکو مخالفت امام درست نہین محتمل ہے کہ
وہ لوگ مجتہد فی المذاہب یا فی بعض المسائل ہون بلکہ ظاہر یہی ہے اسلیے کہ اولا تو خود شیخ شعرانی نے
اپنی میزان مین اسکی تصریح فرمانے ہین عبارت اونکی ضمن روایات وجوب تقلید شخصی مین عنقریب
آتی ہے اور ثانیا یہہ کہ اصطلاح فقہا اور اصولیین مین مفتی حقیقۃ مجتہد ہے ہوتا ہے اور مقلد صرف
ناقل فتوی ہے مفتی حقیقی نہین قال العلامۃ ابن الہمام نے فتح القدیر واعلم ان ما ذکر فی القاضی
معتبر فی المفتی فلا یفتی الا المجتہد وقد استقر رای الاصولیین علی ان المفتی ہو المجتہد واما غیر المجتہد
ممن یحفظ اقوال المجتہد فلیس بمفت فالواجب علیہ اذا سئل ان یذکر قول المجتہد کابی حنیفۃ علی
سبیل الحکایۃ فعرف ان ما یکون فی زماننا من فتوی الموجودین لیس بفتوی بل ہو نقل کلام المفتی
لیاخذ بہ المستفتی انتہی دوسرے یہہ کہ فتوی دینا ان علما کا بغیر تعیین مذہب کی اوس مستفتی کو جو ملتزم
تقلید امام معین ہی اسکلام سے ثابت نہین ہوتا یہہ امر ممکن ہے کہ یہہ فتوی دینا علما کا بغیر تعیین
مذہب کے غیر ملتزم مین تقلید کو ہو فلا یخالف غرضنا تیسری یہہ کہ ہوسکتا ہی کہ اتقا اونکا حالت ضرورت
مین ہو چوتھی یہہ کہ یہہ نقل شعرانی کی کلام شیخ عزالدین سے جو سابقا مذکور ہوا صریح مخالف ہی اسلیے
کہ وہ تو یہہ کہتے ہین کہ زمانہ صحابہ سے لیکر تا ظہور مذاہب مدونہ تعیین تقلید نہ تہی یعنی بعد ظہور
مذاہب مدونہ کے یہہ عادت جاتی رہی اور عارف شعرانی کا بیان یہہ ہے کہ زمانہ اصحاب مذاہب سے لیکر

میں یہ زمانہ تک تقلید لا علی التعیین موافق فتاوی علماء مذاہب کے تھی فتعارض النقلان ولم تظہر التوفیق والترجیح فتساقطا عن الاعتبار پانچوین یہہ کہ نقل شیخ شعرانی کے مخالف ہی نقول اکثر علماء معتبرین اور ثقات مجتہدین کی معلوم نہین کہ علماکون سی مذہب کے امر منقول شعرانی نقل کرتے تھے جمیع اصحاب امام ابو حنیفہ اور اتباع اونکے جو مجتہد فی المذہب اور مجتہد فی المسائل ہین جیسے امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام زفر اور حسن بن زیاد وغیرہم تو قسمین شدید اور غلیظ کہا تے تھے اسبات پر کہ ہم ہرگز فتوی خلاف قول ابی حنیفہ کے نہین دیتے ہین اور جو قول ہمارا مین قول امام سی مخالف ہو تو وہ حقیقت مین قول ہے امام ابی حنیفہ ہی کا اور ہمکو اجازت تہی اونکی کہ جو قول میرا تمکو پسند ہو وہ اختیار کرلو اور جو قول تمہاری فہم و درایت مین ناپسند ہو اوسکو چھوڑ دو تو اسلئی کوئی قول ہمارا قول مختار امام کے خلاف ہوتا ہی اور فی الحقیقت وہ بھی اتباع سے امام ہی کا فتاوی ولوالجیہ اور حاوی قدسی وغیرہ مین یہہ مضمون مصرح ہے قال العلامۃ الشامی قال فی الولوالجیۃ من کتاب الجنایات قال ابو یوسف ما قلت قولاً خالفت فیہ ابا حنیفۃ الا قولاً قد کان قالہ وروی عن زفر انہ قال ما خالفت ابا حنیفۃ فی شیٔ الا قد قالہ ثم رجع عنہ فہذا اشارۃ الی انہم ما سلکوا طریق الخلاف بل قالوا ما قالوا عن اجتہاد ورأی اتباعاً لما قالہ استاذہم ابو حنیفۃ وفی آخر الحاوی القدسی واذا اخذ بقول واحد منہم نعلم قطعاً انہ یکون بہ آخذاً بقول ابی حنیفۃ فانہ روی عن جمیع اصحابہ من الکبار کابی یوسف ومحمد وزفر والحسن بن زیاد انہم قالوا ما قلنا فی مسئلۃ قولاً الا وہو روایتنا عن ابی حنیفۃ واقسموا علیہ ایماناً غلاظاً فلم یتحقق فی الفقہ جواب ولا مذہب الا لہ کیفما کان وما نسب الی غیرہ الا بطریق المجاز للموافقۃ انتہی جسوقت مجتہدین مذہب امام ابی حنیفہؒ کا یہہ حال ہو تو مقلدین صرف مذہب کو کیا گنجایش ہی کہ بھوای نفس اپنے کے بزعم سمجھنے ترجمہ چند آیات اور احادیث کے کمر اوپر مخالفت امام کے باندہین اور جیسی اصحاب امام ابی حنیفہ سی انکار مخالفت امام منقول ہوا اسیطرح اصحاب امام مالک سی منقول ہے ایک بڑے تلمیذ خاص اونکی یحیی بن یحیی ہین کہ جامع ہین موطا اونکی کے اور ممتاز ہین درمیان تلامذہ اونکی کے ساتھہ کثرت ورع اور قوت اجتہاد ہی کے اور باوصف اسبات کے اوس زمانہ مین تقلید مجتہد معین کی بجہت قرب زمانہ صحابہ کے بہت مروج نہین ہوئی تھی مگر

مخالفت امام مالک کی نہین کرتے تھے البتہ چار مسئلون مین مخالفت اونکی کی تھی تو تمامی علماء مغرب
اونپر طعنہ کرتے تھے اور خلاف اونکے عمل کرنے کو عیب سمجھتے تھے چنانچہ شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ
بستان المحدثین مین فرماتے ہین نوشتہ اند کہ یحیٰی بن یحیٰی در ہر مسئلہ اتباع اجتہاد امام مالک لازم
گرفتہ بود مگر در چہار مسئلہ کہ مذہب ابن سعد مصری را اختیار میکرد و مردم آندیار بسبب کمال اعتقاد
حضرت امام مالک درین مخالفت قلیلہ ہم برو گرفت میکردند و انکار مے نمودند انتہی مختصرا — اور
جامع الرموز مین امام احمد بن حنبل سے منقول ہے کہ جس وقت علماء ثلثہ یعنے امام ابی حنیفہ اور صاحبین
ایک مسئلہ مین متفق ہون تو کسیکو مخالفت اوسکی جائز نہین چنانچہ کتاب القضا مین فرماتے ہین ینبغی
انہ لا یقضی مما یخالف قول اصحابنا وفی الانساب عن احمد بن حنبل اذا کان فی المسئلۃ قول
العلماء الثلثۃ لم یسع لاحد ان یخالفہم انتہی اور اسیطرح پر بہت سی علماء شافعیہ سی بہی منقول
ہے کہ ہر مسلمان پر حکم عدم تعیین تقلید کا برابر نہین ہے بعض کو تقلید مجتہد معین بشرائط اوسکی
واجب ہی اور بعض کو بشرائط معینہ اوسکی نہین کما نقل عن تاج الدین السبکی والکیا الہراسی والامام
النووی اور اگر نقل امام شعرانی بعض علماء سے مسلم الصحۃ رکہی جاوی تو جب بھی کچھ مضر نہین اسلئے
کہ باوجود محامل مذکورہ کلام مذکور کے یہہ بھی کہہ سکتی ہین کہ ان بعض علماسی منقول ہونا فقط
ہمپر حجت نہین ہو سکتا نقول صریحہ ائمہ مذہب حنفی کی اسکی خلاف ہین جب نقل کسیکی ہماری سب ائمہ
کے خلاف ہو تو پایۂ اعتبار سی ساقط ہی اور یہہ جو تحریر ابن الہمام سی نقل کیا ہے لا یرجع عما قلد
فیہ اتفاقا وہل یقلد غیرہ فی غیرہ المختار نعم للقطع بانہم کانوا یستفتون مرۃ واحدا ومرۃ غیرہ
غیر ملتزمین مفتیا واحدا فلو التزم مذہبا معینا کابی حنیفۃ والشافعی مثلا فقیل یلزم وقیل لا وقیل
مثل من لم یلتزم وہو الغالب علی الظن انتہی مثل عبارات سابقہ کے مؤلف معیار کو مفید نہین
اسلئی کہ ہمنے اس شخص پر کہ جسنے التزام تقلید مجتہد معین کا اپنے اوپر نہین کیا ہی اس محل مین
حکم وجوب تقلید معین نہین کیا بلکہ اکثر مسلمین جو اس بلاد وغیرہ مین ہین سب ملتزمین تقلید ائمہ
اربعہ ہین اونپر حکم وجوب تقلید مجتہد معین کیا جاتا ہی پس اول کلام جو غیر ملتزم کے حق مین ہے
ہماری منافی نہوا اور بہی دلیل مذکور جو تحریر سے نقل کی مفید مدعای خصم نہین اسلئی کہ حاصل اوسکا
تو یہی ہی کہ زمانہ صحابہ مین تعیین تقلید کا دستور نہتہا اسکا ہمکو انکار نہین لیکن قیاس کرنا اس مسئلہ مین

چنانچہ تحریر مین فرماتے ہین لا یرجع عما قلد فیہ اتفاقا وہل یقلد غیرہ فی غیرہ المختار نعم للقطع بانہم کانوا یستفتون مرۃ واحدا ومرۃ غیرہ غیر ملتزمین مفتیا واحدا

حکم اِس زمانے کو اوپر زمانہ صحابہ کے مع الفارق ہے اسلیئے کہ زمانہ صحابہ اور تابعین مین مذاہب مدون نہتی اور مجتہدین نے جمیع حوادث ضروریہ مین کلیہ یا جزئیہ مسائل مستنبط نہین کئی تہی اور نہ نفوس اکثر مومنین مین بجہت قرب زمانہ نبوت اور خیریت قرنین کے احتیاط اور تورع غالب تہا تو بجہت ان اسباب کے طرف وجوب تعیین تقلید مجتہد معین کے حاجت نہتی بلکہ یہہ امر منضر تہا اور زمانہ ائمہ مجتہدین مین مذاہب مدون ہو گئی اور مذہب مجتہد کا حوادث ضروریہ مقلدین کو جامع ہو گیا اور نفوس پر اتباع ہوا غالب آیا اِس سبب سے تعیین تقلید کو واجب کیا کہ بغیر اسکی ادائی احکام الٰہیہ عوام الناس کو بہت دشوار ہی چنانچہ اِسمضمون کو شیخ خیر الدین ابی الفتح بغدادی نے کتاب الاصول مین مصرح فرمایا ہی کما ذکرنا کلامہ سابقاً سیجئی ہو مکرراً و ما یؤیدہ من کلام العلی القاری وغیرہم باقی رہی دوسری شق کلام تحریر کی یعنی فلو التزم الخ سو یہہ بھی ہمکو مضر نہین اسلیئی کہ ہم اولاً کہتے ہین تم جو حق ملتزم تقلید مین حکم وجوب تعیین تقلید نہین کرتے تو دلیل اُسکی یہہ کہتے ہو کہ اللہ تعالےٰ نے کسیکو امر نہین کیا ساتھہ اختیار کرنے ایک مذہب معین کے پس جس مسئلہ مین مقلد عمل کر لے تو اُس مسئلہ خاص مین تم حکم عدم جواز رجوع کا کیون دیتے ہو یہہ بھی تو اللہ تعالیٰ نے نہین حکم کیا کہ جب کسی مسئلہ مجتہد پر عمل کر لو تو اس سی رجوع مت کرو پس جو جواب تم اسکا دوگے وہی جواب ہمارا ہے اور ثانیاً یہہ کہ ہمنی یہہ حکم نہین کیا کہ کسی مقلد کو کسی حالت مین خواہ بضرورت یا بدون اُسکی یا درصورت جمع مذہبین کے یا بغیر اُسکی یا درصورت حصول ملکہ اجتہاد کے یا بغیر اوسکی چہوڑنا تقلید مجتہد معین کا جائز نہین بلکہ ہم تو یہہ کہتے ہین کہ جسوقت کوئی مسلمان التزام کری تقلید کسی مجتہد کا تو اوسکو بروقت واقع ہونے ضرورت شرعیہ معتبرہ کے یا جمع ہو جانے مذہبین کے درصورت تقلید امام آخر کے یا درصورت حصول ملکہ اجتہاد کے چہوڑنا مذہب اُس مجتہد کا جائز ہے اور نہین تو نہین تو اس تقدیر پر کلام تحریر جو منافی کرتا ہے لزوم کلی تقلید معین کی ہماری مخالف نہوا اسلیئی کہ ہم لزوم کلی کا قول نہین کرتی اور عنقریب بیچ ضمن جواب کلام شارح تحریر کے اور بعض اجوبہ بھی آتے ہین فانتظر اور جسجگہہ مولف معیار کلام شرنبلالی اور سید علی السمہودی وغیرہ نقل کریگا وہان پر جواب معقول اور توجیہہ مقبول اُسکی سن لیگا اس محل مین مجرد ادعا اور خبر قول قابل جواب نہین آب یہہ جو عبارت شرح تحریر واسطی اثبات مدعا مذکور کے نقل کی ہے ہر چند جواب اُسکا بخوبی جواب قول متن سی ظاہر ہو چکا دوبارہ حاجت

تفصیل نہ تھی لیکن تذکارا ماسبق کو پہر مفصل اور بعض فوائد جدیدہ کو مزید کیا جاتا ہی بنظر غور ملاحظہ کرو
قولہ لا یَرجِعُ المقلِّدُ عما قلّدَ فیہ من اَحکام المجتہدینَ اتفاقًا نقلَ الآمدیُّ وابنُ الحاجب الاجماعَ
علے عدمِ جوازِ رجوعِ المقلِّدِ عما قلّدَ فیہ وقالَ الزرکشی لیسَ کما قالا ففے کلامِ غیرِہما ما یقتضی
جریانَ الخلافِ بعدَ العملِ ایضًا بل یقلد غیرَہ ای غیرَ مَن قلّدہ فے حکمٍ غیرِہ ای غیرَ الحکمِ الّذی عَمِلَ
اولًا المختارُ نَعَم للقطعِ بالاستقراءِ بانّہم ای المستفتینَ فے کلّ عصرٍ من زمَنِ الصحابۃِ الی الآنَ
کانوا یستفتونَ مرّۃً واحدًا من المجتہدینَ ومرّۃً غیرَہ ای غیرَ المجتہدِ الاوّل حالَ کونِہم غیرَ ملتزمینَ
مفتیًا واحدًا وشاعَ ذلکَ من غیرِ نکیرٍ انتہے یعنی جب کسی نے کسی مسئلہ مین کسی مجتہد کی تقلید
کرلی تو پھر اوسکو بالاتفاق پھر جانا تقلید سے اس حادثہ معینہ مین درست نہین اور آمدی اور ابن
حاجب نے اسپر نقل اجماع کی ہے اور زرکشی فرماتے ہین کہ نقل اجماع صحیح نہین اسواسطے کہ سواء آمدی
اور ابن حاجب کے کلام کے اورون کے کلام سے اُس مین بھی خلاف معلوم ہوتا ہے راقم الحروف
کہتا ہی کہ تطبیق درمیان نقل اجماع اور نقل خلاف کے ممکن ہے باینطور کہ اجماع منقول آمدی و
ابن حاجب محمول ہے اوپر صورت عدم وقوع ضرورت کے اور خلاف محمول ہے اوپر وقوع ضرورت
کے پس تغلیط کلام آمدی وابن حاجب کے حاجت نہین اور یہہ جو کہا کہ جس حکم مین مقلد نے کسی امام
کی تقلید نہین کی ہے تو اوسمین اختیار ہی جس مجتہد سے چاہے دریافت کرلے اسلیے کہ زمانہ
صحابہ سے لیکر اتباک یہی طریقہ مروج ہے کہ مقلدین ہر مجتہد سے لا علے التعین احکام پوچھتے ہین
اور اوسکا انکار کوئی نہین کرتا تو جواب اسکا اولا تو وہی ہے کہ یہہ مقلد غیر ملتزم ہے اور ہمکو
حال غیر ملتزم سے بحث نہین اور ثانیا کما مر یہہ کہ زمانہ صحابہ اور تابعین مین مسائل مستنبطہ ایک
مجتہد کے حوائج ضروریہ مقلدین کو کافی نتھی اور نیز مقلدین کو اتباع احکام شرع اور ملازمت
احکام شرعیہ پیش نظر تھے اجرائی اہوا اور اعراض قیود شرع سے مثل اس زمانہ کے ملحوظ نتھا پس
اگر انپر تقلید مجتہد معین واجب کیجاتی تو بجہت عدم کفایت مذہب مجتہد واحد کے احکام حوادث متعددہ
مین کیونکر عمل کرتے قال العلامۃ خیر الدین ابی الفتح البغدادی فی کتابہ الوصول واما قولہم ان الصحابۃ
ما کلفوا العوامَّ تقلیدَ واحدٍ معیّنٍ فانما جازَ ذلکَ لانّہ لم یظہر لکلّ امامٍ منہم من الاصول والقواعد
یعنی باحکامِ الحوادِث والوقائعِ فانّہم اشتغلوا بتوسیعِ الخِطّۃِ وخصّہم اللہُ تعالی بتلکَ الفضیلۃِ و

چنانچہ شرح مختصر ... مختصر الشیخ ابن الحاجب ... لا یرجع المقلد فیما قلد فیہ من احکام المجتہدین ای عمل بہ فی نفس تقلید الغیر المجتہد رجع الی المجتہد الاول اتفاقا نقل الآمدی وابن الحاجب الاجماع علی عدم جواز رجوع المقلد فیما قلد فیہ وقال الزرکشی لیس کما قالا ففی کلام غیرہما ما یقتضی جریان الخلاف بعد العمل ایضا بل یقلد غیرہ ای غیر من قلدہ فی حکم غیرہ ای غیر الحکم الذی عمل اولا المختار نعم ... انتہی

اتاح لمن بعدھم فضیلۃ تھذیب الاصول وتفریع المسائل انتہی وھکذا فی العقد الفرید للسید السمہودی اور قیاس کرنا اس زمانہ کا اوپر زمانہ صحابہ کے مع الفارق ہے دیکھو زمانہ صحابہ اور تابعین مین جمع کرنا کتب نحو وصرف وغیرہ کا اور جمع کرنا کتب رد کا اوپر فرق ضالہ کے نتھا اسلئی کہ اُس زمانے مین اسکی حاجت نہ تھی اور بعد اسکی یہہ امور واجبات حتمیہ سے ہوئی بجہت وقوع حاجت کے چنانچہ یہہ مضمون امام نووی نے تھذیب مین اور امام محمد برکلی نے طریقہ محمدیہ مین اور شیخ علی متقی نے جوامع الکلم مین مصرح فرمایا ہے قال العلامۃ الشامی تحت قول صاحب الدر المختار ویکرہ امامۃ عبد الی قولہ ومبتدع ای صاحب بدعۃ ای محرمۃ والا فقد تکون واجبۃ کنصب الادلۃ للرد علی الفرق الضالۃ وتعلم النحو المفہم للکتاب والسنۃ الخ اور ثالثا یہہ کہ حکم عدم وجوب تقلید مجتہد معین کا جو بعض اکابر سے واسطی ملتزم یا غیر ملتزم کے ہے باعتبار اصل کے اور بالذات ہے یعنی قطع نظر عروض عوارض کے اگر مقلد کو دیکھو تو کسی پر اونہین سی تعیین کرنا مجتہد معین کی واجب نہین اما بالنظر الی عروض العوارض یعنی وقت ظہور فسادات نیت اور غلبۃ تشہی علی النفوس کے کہ اونکے ثمرہ اوسکا یہہ ہی کہ ان پڑھ جاہل دو چار باتین اور حدیثین کسی مولوی سی سُنکر ائمہ مجتہدین پر طعنے کرتے ہین اور لاکھون علماء دین اور صلحای اور فقہای مسلمین کو زندیق اور کافر کہتے ہین تعیین کرنا تقلید امام معین کا واجب ہے چنانچہ ملا علی قاری نے رسالہ جواز الاقتداء بالمخالف مین دونو قول وجوب اور عدم وجوب مین اسیطور سی تطبیق کی اور امام قرطبی کے کلام سی سند گزاری ہی کما قال اقول بتوفیق اللہ تعالی وعصمتہ انہ علی التحقیق لا خلاف بین کلام ہولاء المحققین لا فی الصورۃ ولا فی الحقیقۃ لان مراد الامام النووی ومن وافقہ کما صرح بہ الامام ابن الہمام وغیرہ الزامات منہم لکف الناس عن تتبع الرخص والجامہم بلجام التقوی لان الغالب فیہم التسامح والتساہل والتہاون فی امور الدین فالتقاط الرخص والاخذ بالاسہل من کل مذہب قد یودیہم الی الاباحۃ والخروج عن الشرع کما نبہ علیہ الامام القرطبی فی تفسیر قولہ تعالی ان الذین یکتمون ما انزلنا من البینات الایہ وقال لا یجوز تعلیم المبتدع الجدال والحجاج لیجادل بہ اہل الحق ولا یعلم السلطان تاویلا یتطرق علی مکارہ الرعیۃ ولا ینشر الرخص فی السفہاء فیجعلوا ذلک طریقا الی ارتکاب المحظورات او ترک الواجبات انتہی فالاولی فی مثلہا سد الذریعۃ واما ما قالہ الامام ابن الہمام بان لیس

فے تتبع الرخص مانع شرعی و عقلی ہو جواب تحقیقی یناسب ذکرہ لطالب الحق والتحقیق لا عند المتہاونین
فے امر الدین انتہے اور رد العاجہ کہ یہہ کہنا شارح تحریر کا کہ زمانہ صحابہ سے لیکر آجتک یعنی زمانہ
شارح تک ہر عصر مین یہی طریق تھا کہ مستفتے لوگ مجتہدین سے لا علے التعین سوال کرتے تھے اور کوئی
اسپر انکار نہین کرتا تھا سراسر مخالف ہی نقول ثقات کے اسواسطے کہ وہ مقلدین جو بعد مجتہد مستقل
کے رتبہ کامل اجتہاد کا رکہتے تھے مثل امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام زفر اور حسن ابن زیاد وغیرہم
رضی اللہ تعالی عنہم سب ایمان غلیظہ کہاتے تھے کہ ہم ہرگز مخالف مذہب امام اعظم کے حکم نہین کرتے
کما سبق نقلہ عن الولوالجیۃ والحاوی القدسی اور اسیطرح تلمیذ خاص امام مالک کی یحیی بن یحیی سوا چار
مسئلون کی مخالفت امام مالک کی نہین کرتے اور اسپر اہل اسلام اوسوقت کے بجہت مخالفت کے چار
مسئلون مین اونپر طعنہ کرتے تھے اور برا سمجھتے تھے پس اور مقلدین جو کسیطرح کی اہلیت اجتہاد نہین
رکہتے اونکو تقلید مین کبہی کسیکی اور کبہی کسیکی کیونکر مبادرت ہوئی اور یہہ حکم کلے کہ زمانہ صحابہ سے
لیکر آجتک یہی طریق تھا کہ لا علے التعین مستفتے سوال کرتے تھے کسطرح صحیح ہوا علاوہ یہہ کہ زمانہ شارح
سے تو سیکڑون برس پہلے مجتہدین تمام ہو چکے تھے پس اوسکی وقت تک سوال مجتہدین سے لا
علے التعین کیونکر مانا جاوے اور یہی نقل مذکور سابق جو شیخ عز الدین سے مولف معیار نے لکہی ہے
اسپر دال ہے کہ جبتک مذاہب مجتہدین مدون نہین ہوئے تھے اوسوقت تک تقلید لا علے التعین کے جاری
تھے اور وقت تدوین مذاہب مجتہدین کے یہہ رواج جاتا رہا پس یہہ نقل خلاف اوسکی کسطرح مانی
جاوے اور بعض اجوبہ اخر ضمن کلام آیندہ مین آتی ہین فانتظر مفتشا قولہ وہذا اذا لم یلتزم مذہبا معینا
کابی حنیفۃ والشافعی فہل یلزمہ الاستمرار علیہ فلا یقلد غیرہ فی مسئلۃ من المسائل ام لا فقیل یلزم کما
یلزمہ الاستمرار فی حکم حادثۃ معینۃ قلدہ فیہ لانہ اعتقد ان مذہبہ حق فیجب العمل بموجب اعتقادہ
وقیل لا یلزم وہو الاصح لان التزامہ غیر ملزم اذ لا واجب الا ما اوجبہ اللہ تعالی ورسولہ ولم یوجب
علی احد ان یتمذہب بمذہب رجل من الائمۃ فیقلدہ فی کل ما یاتی ویذر غیرہ انتہی یعنی پہلے جو ہمنے
ذکر کیا وہ حکم تہا غیر ملتزم تقلید کا اب ملتزم مین کلام ہے پس جس کسی نے ایک مذہب معین کو مثل
ابی حنیفہ یا شافعی رحمہما اللہ تعالی کے اپنے اوپر لازم کر لیا تو اسصورت مین بعض تو یہہ کہتے ہین
کہ اسکو ہرگز کسی مسئلہ مین مخالفت امام اپنی کی درست نہین اور بعض کہتے ہین کہ اوس کو

بانہم ای المستفتین فی کل عصر من زمن الصحابۃ الی الآن کانوا یستفتون مرۃ واحدا من المجتہدین ومرۃ غیرہ ای غیر المجتہد الاول غال کونہم غیر ملتزمین مفتیا واحدا وشاع ذلک من غیر نکیر وہذا اذا لم یلتزم مذہبا معینا فلو التزم مذہبا معینا کابی حنیفۃ والشافعی فہل یلزمہ الاستمرار علیہ فلا یقلد غیرہ فی مسئلۃ من المسائل ام لا فقیل یلزم کما یلزمہ الاستمرار فی حکم حادثۃ معینۃ قلدہ فیہ لانہ اعتقد ان مذہبہ حق فیجب علیہ العمل بموجب اعتقادہ وقیل لا یلزم وہو الاصح لان التزامہ غیر ملزم اذ لا واجب الا ما اوجبہ اللہ ورسولہ ولم یوجب علی احد ان یتمذہب بمذہب رجل من الائمۃ فیقلدہ فی کل ما یاتی ویذر غیرہ
للقطع بالاستقراء

مخالفت درست ہی اور اصح یہی قول ثانی ہی اسلیئے کہ اسکی التزام کر لینے سے مذہب معین لازم نہین
ہو جاتا اسواسطے کہ واجب وہ امر ہے جسکو اللہ تعالے نے واجب فرمایا یا اللہ تعالی کے رسول نے واجب
کیا اور اللہ تعالی اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کسیکو یہہ حکم نہین کیا کہ ایک ہی امام معین کے
جمیع مسائل مین تقلید کرے اور سوا اُسکی اور مذاہب کو چھوڑ دی انتھی ترجمہ مختصرا پہلے تو غور
کرو کہ یہہ کلام اس شخص کو مضر ہے جو کسی حال مین کسی ملتزم تقلید پر ہرگز تقلید مجتہد آخر کی نہ تجویز کری
اور مذاہب ائمہ کو سوا اپنے مجتہد کے یکسر چھوڑ دی اور ہم لوگ کہ وقت وقوع ضرورت کے اور
در صورت جمع مذہبین کے یا حاصل ہو جانے اجتہاد کے گو ایک ہی مسئلہ مین ہو چھوڑ دینا مذہب ملتزم کا
اور تقلید کرنا امام آخر کا جائز رکھتے ہین پس اختیار کرنا جمیع اقوال مجتہد معین کا اور چھوڑ دینا اقوال
مجتہد آخر کا یکسر ہمپر لازم نہوا اور کلام مذکور ہمکو مضر نہ ٹھہرا دوسرے یہہ کہ یہہ قول کہ اللہ تعالی نے
اور رسول اللہ صلعم نے کسی پر واجب نہین کیا کہ ایک ہی مذہب کو اختیار کری اور باقی مذہبونکو
چھوڑ دی نزدیک فہم سلیم کے قابل اصغا نہین اسلیئے کہ جسطور پر ہم تقلید معین کو واجب کہتے ہین وہ
بلاشبہہ ثابت ہی ساتھہ فرمانے اللہ تعالی کے اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے چنانچہ
عنقریب ہم ادلہ اثبات مین تفصیل بیان کرینگے لیکن ایک دلیل عام جو شامل ہے واسطے ملتزم اور
غیر ملتزم کے اور اُسکی طرف اشارہ پہلے بھی ہو چکا ہی یہہ ہے کہ فرمایا اللہ تعالی نے مَآ اٰتٰكُمُ
الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا الآیۃ پس موافق حکم اس آیہ کے جو حکم ہی رسول اللہ صلے
اللہ علیہ وسلم کا وہ بعینہ حکم ہے اللہ تعالی کا اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اتباع جم غفیر اور
مجمع کثیر مومنین صالحین کو ساتھہ حدیث اِتَّبِعُوا السَّوَادَ الْاَعْظَمَ فَاِنَّهٗ مَنْ شَذَّ شُذَّ فِي النَّارِ کے واجب کیا
اور تقلید علی التعیین واسطے غیر مجتہد کے وقت نہ واقع ہونے ضرورت کے طریق مختار ہی جمع کثیر
مومنین کا پس اختیار کرنا اسکا واجب اور ترک اسکا حرام ہوگا اور اس سے زیادہ برہان واضح اوپر
وجوب تقلید مجتہد معین کے کیا ہوگی اور تخصیص کرنا بعض محدثین کا اسکو ساتھہ احکام عقاید کے یا متابعت
سلطان کی یا علماء کی صرف کرنا ہی حدیث کا ظاہر سے بلا دلیل قوی بلکہ حق یہہ ہی کہ لفظ حدیث کا ان
جمیع صور کو شامل ہی علے سبیل البدلیۃ تیسرے یہہ کہ ہم کہتے ہین اگر مراد تمہاری اس کلام سے کہ اللہ
تعالی نے تقلید مجتہد معین کی کسی پر نہین لازم کی یہہ ہی کہ ابتداءً لازم نہین کی تو مسلم ہی اور ہمکو

منع نهین اسلئی که همارا کلام متعلد ابتدائی مین نهین هے اور اگر یهه مراد هے که کسیمو تمین واجب نهین کے خواه ابتدا آخر خواه بعد الالتزام تو ممنوع هے اور غیر مسموع بلکه هم یهه کہتے هین که التزام کر لینا ایکمذهب کا علامت هی اعتقاد حقیت مذهب اور جلالت مجتهد اور لیاقت مقبولیت مذهب اسکی کے اور بعد الالتزام بلا ضرورة شرعیه چهوڑ دینا اُسکا قرینه هے اعراض کا اور عدم اعتقاد حقیت کا اور ظهور نقصان مجتهد کا خصوصاً نظر عوام الناس مین اور موجب هے افساد کا اور جو امر که موجب هو تنقیص علمار دین کا اور باعث هو طعنونکا اوپر ائمه مجتهدین کے وه حرام هی ساتهه اُن نصوص آیات اور احادیث کے جو دال هین اوپر تعظیم علما اور مجتهدین کے جیسے آیه اِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا اوپر قرارة رفع لفظ الله اور نصب لفظ علما کے که اس روایت کی تقدیر پر معنی خشیت کی تعظیم کے هین یعنی تعظیم فرماتا هے الله تعالی اپنے بندونمین سی علما کی قال الزمخشری فی الکشاف فان قلت فما وجه قراءة من قرء انما یَخشَى اللّٰهُ مِن عِبَادِهِ العلماءَ و هو عمر بن عبد العزیز و یحکی عن ابی حنیفة قلت الخشیة فی هذه القراءة استعارة والمعنی انما یُجِلُّهم ویُعَظِّمهم کما یُجَلّ المهیب المخشی من الرجال بین الناس من بین جمیع عباده انتهی وقال فی المدارک وقرء ابو حنیفة و عمر بن عبد العزیز وابن سیرین رضی الله تعالی عنهم اِنَّمَا یَخشَى اللّٰهُ مِن عِبَادِهِ العلماءَ والخشیة فی هذه القراءة استعارة والمعنی انما یُعَظِّم اللهُ من عبادهِ العلماءَ انتهی پس جب الله تعالی اپنی عبادمین سی علمار کی تعظیم فرماتا هے اور علما عبارت هی فقها فی الدین سی اور عمده اونمین مجتهدین هین پس بندون کو تنقیص اور توهین اُنکی اور وه امور جو موجبات هین اُنکی حرام هونگے اسلئی که مفضی الی الحرام حرام هے دیکهو سجده بعد نماز کے فی نفسه حرام نتها لیکن جب موجب هوا واسطے اعتقاد کرنے عوام الناس کے سنیت یا وجوب کا که یهه بدعت محرمه هے تو وه سجده حرام یعنی مکروه تحریمی هوگیا بجهت افضا کی طرف حرام کی قال فی المستملی وما یُفعَل عقیبَ الصلوٰةِ فمکروهٌ لانّ الجُهّالَ یعتقدونها سُنّةً او واجبةً وکل مباحٍ یُؤدِّی الیه فمکروهٌ انتهی قال الطحطاوی الظاهر انها تحریمیة لانه یدخل فی الدین ما لیس منه انتهی پس حاصل بعد تنزل کے یهه هی که نقل کرنا تقلید مجتهد سی طرف تقلید مجتهد آخر کی بالذات حرام نهین هے لیکن جب التزام کر لیا مقلد نے تقلید واحد کو تو اس زمانے مین یهه امر حرام هوگا بسبب افضا کے طرف تنقیص اور تعییب علما کے نظر جهال مین اسلئی که وه لوگ اس انتقال سی جو بلا ضرورت

شرعی اور بلا برہان ہوا یہہ سمجھتے ہین کہ مذہب مین اس مجتہد کے اور مجتہد مین ایسی نقصان ہین
کہ مقلد نے با وصف التزام کے اسکو چھوڑ دیا دوسری وجہ وجوب کی یہہ ہے کہ اگر ملتزمین تقلید
ائمہ کو علی الاطلاق حکم انتقال دیا جاے تو ایسے فتنہ اور تباغض بین المسلمین برپا ہونگے کہ انسداد
اونکا دشوار ہوگا اور افساد اور تباغض حرام ہے ساتھہ نصوص قطعیہ لَا تُفْسِدُوْا فِی الْاَرْضِ بَعْدَ
اِصْلَاحِہَا وغیرہ کے مثلا کسی حنفی المذہب نے اپنی زوجہ کو چھوڑ کر سفر کیا اور مفقود الخبر ہوگیا دوسرے
شخص نے چاہا کہ مین اسکی زوجہ سے نکاح کرلون پس دعوی تقلید امام مالک کا کرکے بعد چار برس
کے بدون وقوع ضرورت شرعیہ کے بلا رجوع کے طرف قاضی مالکی المذہب کے اور امضار حکم اسکی
کے اُس عورت سے نکاح کرلیا بعد اوسکے زوج اول اُسکا آگیا تو غور کرو کہ وہ عذر زوج ثانی
کا بیچ باب نکاح زوجہ اپنی کے ساتھہ تقلید امام مالک کے کیونکر مقبول کریگا اور تا مقدور قتل اور فساد
مین تقصیر نکریگا اسیواسطے فقہاء حنفیہ لکھتے ہین کہ جس کسیکو ضرورت ایسی امر کی واقع ہو تو چاہیے
کہ قاضی مالکی کیطرف رجوع کرے تا وہ قاضی وقوع ضرورت دیکھکر حکم جواز نکاح نافذ کرے
اور کسیکو گنجایش منازعت وسرتابی باقی نرہی اور فتنہ اور فساد برپا نہوں اور اگر بالفرض
قاضی مالکی موجود نہو تو بضرورت قاضی حنفی وغیرہ کو فتوی دینا اوپر مذہب امام مالک کے جائز
ہے علامہ شامی اوپر اس قول درمختار کے ولا یفرق بینہ وبینہا ولو بعد مضی اربع سنین خلافا
لمالک انتہی کے فرماتے ہین قلتُ نظیرُ ہذہ المسئلۃ عدّۃ ممتدّۃ الطہر التی بلغت برؤیۃ الدم ثلاثۃ
ایام ثم امتدّ طہرہا فانہا تبقی فی العدّۃ الی ان تحیض ثلاث حیض وعند مالک تنقضی عدتہا
بتسعۃ اشہر وقد قال فی البزازیۃ الفتوی فی زماننا علی قول مالک وقال الزاہدی کان بعض
اصحابنا یفتون بہ للضرورۃ واعترض فی النہر وغیرہ بانہ لا داعی الی الافتاء بمذہب الغیر لامکان
الترافع الی مالکی یحکم بمذہبہ وعلی ذلک مشی ابن وہبان فی منظومتہ ہناک لکن قدمنا ان الکلام
عند تحقق الضرورۃ حیث لم یوجد مالکی یحکم بہ انتہی اور وجہ تیسری وجوب کی یہہ ہے کہ التزام کرلینا
تقلید مجتہد معین کا عہد اور میثاق ہی اوپر اتباع مجتہد معین کے اور اگرچہ ہمنے تسلیم کیا کہ بالذات
تقلید مجتہد معین کے واجب نہتی جائز تھی لیکن جب مقلد نے اِس امر مباح پر عہد کرلیا اور اپنے
اوپر اوسکو لازم کرلیا تو پورا کرنا عہد کا واجب ہے اور ہونا اِس التزام کا عہد ظاہر ہے کلام

نیشا پوری سی بیچ تفسیر قول اللہ تعالی کے وَالْمُوفُوْنَ بِعَهْدِهِمْ اِذَا عَاهَدُوْا الآیہ کما قال وَیَنْدَرِجُ فیہا یلتزم المکلف ابتداءً من تلقاء نفسہ مما یکون بینہ وبین اللہ تعالے کالنذور والایمان او بینہ وبین رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کبیعۃ الرضوان بایعوہ علے السمع والطاعۃ فے العسر والیسر والمنشط والمکرہ وعلی ان لا یقولوا علے اللہ الا الحق اینما کانوا ولا یخافون فی امر اللہ لومۃ لائم او بینہ وبین الناس واجبا کعقود المعاوضات او مندوبا کالمواعید انتہے بقدر الحاجۃ اور صاحب قاموس فرماتے ہین العہد الوصیۃ والتقدم الے المرء فی الشيء والموثق انتہے پس یہہ التزام بنا بر بیان علما تفسیر لغت کے وعدہ مضبوط جسکو عہد وپیمان کہتے ہین ہوا یعنے التزام کرنا مکلف کا ایک عدہ مضبوط اور میثاق ہے درمیان بندی کے اور اللہ تعالے کے ساتھہ ادا کرنے طاعت اُسکی کے موافق ایک مذہب معین کے پس بمقتضای حکم آیہ کریمہ وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا اور بفحوای حدیث شریف لا اِیمانَ لِمَنْ لا اَمانۃَ لہ ولا دِینَ لِمَنْ لا عَهْدَ لَہٗ کے اور سوا اسکے بہت سی آیات واحادیث کے پورا کرنا اسکا اور بجالانا واجب ہوا وقال الامام الرازی فی التفسیر الکبیر تحت قولہ تعالی وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ بعد نقل الآیات والاحادیث الکثیرۃ فجمیع ہذہ الآیات والاحادیث دالۃ علے ان الاصل فی البیاعات والعہود والعقود الصحۃ ووجوب الالتزام انتہے یعنی آیات مذکورہ اور اخبار مسطورہ سابقہ سے یہہ بات ظاہر ہوئی کہ اصل بیچ بیعون کے اور عہدون کی اور عقدونکی صحت ہی اور لازم پکڑنا اسکا واجب ہے اور یہہ جو کہا ہے کہ یہہ التزام نذر نہین ہے کہ پورا کرنا اُسکا لازم ہو تو جواب اسکا علی التسلیم یہہ ہے کہ وجوب ایفا منحصر نذر مین نہین ہے عہد مین بھی ایفا واجب ہے ساتھہ نص صریح کے کما مر اور جواب کلام شیخ عزالدین کا ہم تفصیل سے پہلے دیکھ چکے ہین پس یہانپر حاجت تکرار نہین اور آگے جو کہا ہے بل قیل لا یصح للعامي مذہب لان المذہب لا یکون الا لمن لہ نوع نظر وبصیرۃ بالمذہب او لمن قرء کتابا فے فروع مذہب وعرف فتاوی امامہ واقوالہ واما من لم یتاہل لذلک بل قال انا حنفی او شافعی لم یصر من اہل ذلک المذہب بمجرد ہذا القول کما لو قال انا فقیہ او نحوی لم یصر فقیہا او نحویا انتہے کلام ہی غیر محصل اسلئی کہ معنی مذہب کے بحسب لغت کے معتقد کے جسکی طرف ذہاب کیا جاوی ہین قال فی القاموس المذہب المتوضأ والمعتقد الذی یذہب الیہ والطریقۃ والاصل انتہی اور اہل اصول وفقہ بھی اس لفظ کو اسی معنی پر اور بمعنی طریق کے استعمال کرتے ہین اور ائمہ مجتہدین نے

کتاب و سنت سے خواہ نصًا خواہ بطور استنباط کے طریقہ عقائد اور اعمال کے مقرر کر دئیے ہین اور احکام
ہر عمل کے کلیہ یا جزئیہ کہ وہ فرضیت اور وجوب اور ندب اور اباحت اور حرمت اور کراہت ہی بیان
کئے ہین اور غیر مجتہدین تسلیم ان احکام مین اور تعمیل اُن اعمال مین تابع ہین مجتہدین کے پھر ان مجتہدین
کا اہل سنت والجماعہ مین سے بجہت مخالفت اصول مقررہ کے باہم اُن مسائل مبینہ مین اختلاف پڑا ہے
اور ہر ایک مجتہد کے مسائل مقررہ کو مذہب کہتے ہین اُس مجتہد کا اسلئے کہ طریقہ مقررہ اور معتقد اوسکا
وہی ہے پس جس کسی نے طریقہ مبینہ ایک مجتہد خاص مثلاً امام ابی حنیفہ کا اختیار کیا جمیع مسائل مین
اور التزام کیا عدم مخالفت کا تو اُسوقت یہہ شخص حنفے المذہب کہلائیگا اور ملتزم اُسکا قرار پائیگا تو
اس شخص ملتزم کے لئے جان لینا جمیع مسائل اجتہادیہ مجتہد کا واسطے التزام مذہب کے اور حنفے
بنجانے کی ضروری نہین فقط اجمالاً یہہ التزام کرنا کہ مین فلانے مجتہد کے مسائل مقررہ پر عمل کرونگا کافی
ہے پس پڑھ لینا کسی کتاب مذہب کا اور حاصل کر لینا نوع بصیرت کا مقلد مذہب اور حنفی مثلاً بن
جانے مین بیکار ہے اور اسکلام پر کہ مذہب نہین ہوتا مگر صاحب بصیرت و نظر کا یا اُس شخص کا جو ایک کتاب
فروع مین کسی مجتہد کے پڑھے اور فتاوی اوسکی معلوم کرے کلام ہے بلا دلیل مدعی ادعی فلیبرہن علیہ
البتہ جو مجتہد کہ کتاب و سنت سے احکام بیان کریگا اور اپنا مذہب قرار دیگا تو اوسکے لئے معرفت مسائل
مقررہ ضروری ہے اسلئے کہ بغیر استخراج مسائل کے مذہب مجتہد کا قرار نہین پا سکتا اور مقلد کے لئے
اختیار کرنے مذہب مین اجمالاً یہہ التزام کر لینا کہ مین نے مذہب فلانے امام کا اختیار کیا کفایت
کرتا ہے اسلئے کہ اسکی التزام سے پہلے مذہب مدون اور متعین ہو چکا ہے اور قیاس کرنا مقلد کا اوپر
نحوی اور صرفی وغیرہ کے اس محل مین صحیح نہین ہے اسلئے کہ نحوی یا صرفی وغیرہ اوسکو کہتے ہین جو بالفعل
قدر ضروریہ مسائل ان علوم کی یاد رکھتا ہوا ور اوسکو ان علوم مین معرفت اور ملکہ ہو پس بغیر علم
مسائل یا حصول ملکہ کے صرفی وغیرہ کہنا اوسکو حقیقۃً نہو گا بخلاف حنفی یا شافعی وغیرہ کی اسلئے
کہ حنفی وہ ہے جو مسائل فروع مین ملتزم ہو تقلید امام ابی حنیفہ کا خواہ جمیع مسائل یا قدر معتدبہ
مذہب حنفی کے یاد رکھتا ہو یا نہین اور خواہ اوسکو بصیرت ہو یا نہین پس قیاس کرنا اسکا اوپر نحوی
وغیرہ کے بلا وصف جامع ہے بلکہ اسکی ایسی مثال ہے جیسے کوئی شخص نیا اسلام لایا اور اسنے کہا
مینے جمیع ما جاء بہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو تسلیم اور تصدیق کیا تو یہہ شخص بمجرد اس عقیدہ اور بیان کے

مسلمان ہوگیا اور ملت اسکا اسلام قرار پایا باوجودیکہ بات کے کہ احکام اعتقادی اور فروع ملت
اسلام کے اس شخص کو تفصیلاً معلوم نہین ہین قال العلامۃ النسفی فی العقاید وشارحہ فی شرحہ الایمان
فی الشرع التصدیق بما جاء بہ من عند اللہ تعالے ای تصدیق النبی علیہ السلام بالقلب فی جمیع ما علم
بالضرورۃ مجیئہ بہ من عند اللہ تعالے اجمالاً فانہ کافٍ فی الخروج عن عہدۃ الایمان ولا تنحط درجتہ
عن الایمان التفصیلی انتہی وقال العلی القاری فی شرحہ للفقہ الاکبر وہو ای الایمان ان یثبت التصدیق
والاقرار بما قلنا اجمالاً وان عجز عن بیانہ وتفسیرہ اکمالاً انتہی وہکذا فی سائر کتب العقائد پس جس
طرح مومن ہو جانے مین اجمالاً تصدیق کرلینا جمیع ما علم بالضرورۃ مجیئہ بہ من عند اللہ تعالے کافی ہے
اسیطرح حنفی ہو جانے کی لئے التزام کرلینا طریقہ امام ابی حنیفہ کا اجمالاً بس کرتا ہی بخلاف نحوی
وغیرہ کے کہ وہ نام ملتزم اور مصدق علم نحو کا نہین ہے پس تا وقت نہ جان لینے مسائل معتد بہ نحو
کے نحوی نہ کہین گے **قولہ** قال الامام صلاح الدین العلائی والذی صرح بہ الفقہاء فی مشہور کتبہم جواز
الانتقال فی آحاد المسائل والعمل فیہا بخلاف مذہبہ اذا لم یکن علی وجہ التتبع للرخص انتہی اگر مقصود
نقل اس کلام سی یہہ ہی کہ انتقال کرنا حنفی کا مثلاً بعض مسائل مین طرف مذہب آخر کے جائز ہی
تو ہمنے تسلیم کرلیا لیکن ہم اس انتقال کو محمول کرتے ہین حالت ضرورت یا حصول اجتہاد پر اور اگر
حتماً یہہ کلام حالت ضرورت واجتہاد پر محمول نہو تو محتمل تو ہے حمل کرنے کو پس مقصود شارح ثابت
نہوگا اسلئی کہ مدعای اوسکا تو جب ثابت ہو کہ دلیل اُسکی قطعاً دلالت کرے اوپر دعوی اُسکی کے
اور جب دلیل مین احتمال ہے ہماری موافقت مدعا کا تو برہان مثبت مدعای خصم کے کیونکر ہوگی
علاوہ یہہ کہ یہہ کلام امام صلاح الدین کا اذا لم یکن علی وجہ التتبع للرخص اور یہہ کلام فی آحاد
المسائل دونو منافی ہین غرض شارح اور مؤلف معیار کی اسلئی کہ وہ تو قائل ہین جواز ترک تقلید
کے مطلقاً خواہ تتبع رخص ہو یا بدون اُسکی یا مسائل کثیرہ مین ہو یا قلیلہ مین یا سب مسائل مین اور یہہ
جو شارح نے کہا کہ مراد بخلاف مذہبہ سی وہ مسائل ہین جن پر مقلد نے عمل کرلیا ہے نہ وہ مسائل
جنکو اعتقاد کیا ہی بغیر عمل کے بجہت قول کمال کے کہ اُنہون نے فرمایا کہ انتقال مذہب سی حقیقۃً
نہین ہوتا مگر حکم اُس مسئلہ خاص مین کہ مقلد نے اوسپر عمل کرلیا ہے انتہی اسمین اولا یہہ ہے کہ اس
تقدیر پر قید فی آحاد المسائل کے بیکار ہوگئی اسلئی کہ جن مسائل پر عمل کرلیا ہے اُن سب مین تم

وقال الامام صلاح الدین العلائی والذی صرح بہ الفقہاء فی مشہور کتبہم جواز الانتقال فی آحاد المسائل والعمل فیہا بخلاف مذہبہ اذا لم یکن علی وجہ التتبع للرخص انتہی قلت والمراد بخلاف مذہبہ المسائل التی عمل بہا لا التی اعتقدہا بدون عمل لقول الکمال ثم حقیقۃ الانتقال ای عن المذہب انما تتحقق فی حکم مسئلۃ خاصۃ قلدہ فیہ وعمل بہ والا فقولہ قلدت ابا حنیفۃ فیما افتی بہ من المسائل مثلا والتزمت العمل بہ علی الاجمال وہو لا یعرف صورہا لیس حقیقۃ التقلید بل ہذا حقیقۃ تعلیق التقلید او وعد بہ کانہ التزم ان یعمل بقول ابی حنیفۃ فیما یقع لہ من المسائل التی تتعین فی الوقائع انتہی

انتقال تجویز کرتے ہو اور بخلاف مذہب کسی تمتنع وہی مسائل معمول بہا مراد لئے تو اب فی حاد المسائل
کہنا کیسا اور ثانیا یہہ کہ رجوع کرنا حقیقة عبارت ہے چھوڑنے ایک کام کیسی اور رجوع کرنا طرف
کسی شی کے مستلزم ہے اختیار کرنے امر آخر کو بھی تو ضرور ہے کہ آن رجوع مین رجوع کرنیوالا
کار اول مین مشغول ہوتا اُسکا چھوڑنا صادق آوے پس جب مقلد کوئی عمل موافق کسی مذہب کے ادا
کر چکا پھر انتقال اُس عمل سی جو مقلد ادا کر چکا طرف مذہب آخر کی کیونکر ہوسکیگا اِسلئی کہ پہلا
عمل علے وجہ الکمال ادا ہوچکا پھر اوس سی رجوع کی کیا معنے البتہ اگر یہہ کہین تو ممکن ہے کہ وہ
عمل پہلا مثلا نماز تھی موافق مذہب امام ابی حنیفہ رح کے ساتھ مسح ربع راس کے جب ادا کی تو اسمین بعد
ادا کرنے کے رجوع کیا طرف تقلید امام مالک رح کے اور اس نماز کو بجہت فرض ہونے مسح تمام
سر کے باطل ٹھہرایا تو یہہ صورت تقلید بعد العمل جائز ہے تو جواب اُسکا یہہ ہے کہ جب مقلد نے
وقت عمل کے اتباع امام ابی حنیفہ کیا تھا پس وہ عمل تقلید امام ابی حنیفہ ہوا تھا جب وہ عمل
تمام ہوا اب تقلید امام مالک کی کہان ہوئی ہان دعوی تقلید ہے سو یہہ حقیقةً تقلید نہیں پس انتقال
بعد العمل کیونکر ہوا اب باقی رہی صورت انتقال مگر یہہ کہ یا تو بعض ایک عمل کا موافق ایک مذہب کے اور بعض
آخر اوسی عمل کا موافق دوسری مذہب کے ہو سو یہہ صورت تلفیق ہے کہ بالاجماع باطل ہے اور
یا یہہ کہ جس مذہب کا مقلد نے التزام کیا ہے اوسکو چھوڑکر دوسرے مذہب کے موافق عمل کرے تو یہی مقصود
ہے امام صلاح الدین کا اور اسکو ہمنے حالت ضرورت پر محمول کیا ہے اور اونکے کلام سے جواز
انتقال بعد العمل مستنبط کرنا عقل سلیم سی بہت بعید ہے اور یہہ امر مسلم ہے کہ تقلید حقیقة نہین ہوتی
مگر ساتھہ عمل کرنیکے لیکن جب ایک مرتبہ کسی مذہب کے موافق عمل کرلیا تو حالت عمل مین وہ عامل
مقلد ہے اُس مذہب کا اور بعد اتمام عمل کے اگر اوسکو مقلد کہو گے اُسی مذہب کا اُسی عمل یا اور مین
تو بمعنے عازم اور ملتزم ہی کے ہوگا اِسلئی کہ تقلید حقیقی عمل گذشتہ کی تو ہوچکی اور عمل آیندہ کی خواہ اُسی
عمل مین ہو یا اور مین ابھی متحقق نہین ہوئی پس اب باقی رہا مگر عزم اور التزام دوسری یہہ کہ حقیقت
تقلید کے لئی تو عمل ضرور ہی مگر حنفی یا شافعی بنجانے کو فقط التزام کافی ہے کما مر پس رجوع
حنفیت سی طرف مذہب آخر کی اسمین عمل کرنیکے اوپر کسی مسئلہ مذہب اول کے کچھہ ضرورت نہین
چنانچہ اس مضمون کو خود شارح مذکور نے تسلیم کرلیا ہے حیث قال لان المذهب لایکون الا من ح

لہ نوع نظر و بصیرۃ بالمذہب او لمن قرر کتابا فی فروع المذہب و عرف فتاویٰ امامہ واقوالہ انتہی
اسلئے کہ مجرد بصیرت اور معرفت مسائل مذہب سے مذہبی الا ہو گیا اور عمل درکار نہوا اور یہہ امر بھی مسلم ہے
کہ التزام ایکمذہب کا علی الاجمال بغیر معرفت صور جزئیات کے بلکہ ساتھہ معرفت کے بھی وعدہ تقلید
ہے حقیقۃ تقلید نہین لیکن وعدہ منضبط مقارن ساتھہ وثوق کے جسکو عہد اور موثق کہتے ہین اور رجوع
عن التقلید عبارت ہے اسی عہد اور التزام کے چھوڑنے سی اور حرام ہے چھوڑنا اسیکا بلا ضرورت
اور بلا حصول اجتہاد کے ساتھہ نص قطعی وَاَوْفُوا بِالْعَہْدِ اِنَّ الْعَہْدَ کَانَ مَسْئُوْلًا کے وما یدل علی حرمۃ
عدم الیفائہ من الآیات والاحادیث لاتحصی عددا باآنکہ اس التزام کے چھوڑنے مین ظاہر ہوتا ہے
اسباب توہین اور تشنیع ائمہ مجتہدین کا اور ملعبہ بنجانا ہے دین متین کا واسطی عوام الناس اور سفہا کے
پس یہہ کہنا شارح تحریر کا فان اراد والعنی المشائخ القائلین من الحنفیۃ بان المنتقل من مذہب الی
مذہب آثم یستوجب التعزیر بلا التزام فلا دلیل علی وجوب اتباع المجتہد المعین بالزامہ نفسہ قولا
او نیۃ شرعا وکذا لا یلزم بالعمل علی الصحیح کما تقدم انتہی باطل ہوا اسواسطی کہ نصوص قطعیہ قران اور
احادیث صحیحہ سید الانس والجان دلیل ہین اثم کی کما مر اور بیشک آیہ کریمہ فَاسْئَلُوْا اَہْلَ الذِّکْرِ بالذات
اسی باتکو چاہتی ہے کہ وقت لاعلمی کے کسی مجتہد سے حادثہ مطلوبہ دریافت کرکے تقلید و عمل کرے لیکن
حکم تعیین تقلید اس آیہ سے نہین کیا گیا بلکہ بجہت عروض عوارض کے ساتھہ آیات اور احادیث مذکورہ
سابقہ کے حکم وجوب کیا ہی فلا منافاۃ بین حکم وجوب التعیین بجہۃ عروض العوارض واطلاق التقلید
بدون التعیین بالذات فافہم وتشکر اور اس کلام ہماری سے باقی کلام شارح تحریر کا اور دوسرا قول
شرح ابن امیر حاج کا اور کلام منسوب طرف تاج الدین سبکی کے سبب فرع ہو گئے اور سے التفات منصف
ذکی کی کافی ہے اور اسیطرح دفع ہو گیا کلام مسلم و بحر العلوم و صاحب منتخم الحصول کا اور جواب عبارت
تقریر کا بھی یہیچ بیان قول صاحب مسلم کے پیشتر بتفصیل گذر چکا حاجت اعادہ نہین مع ہذا کلام بحر العلوم
مین اولا یہہ بات ہی کہ جسوقت دلیل تعیین تقلید کی بعد الالتزام اعتقاد غلبہ حقیت کو قرار دین تو قدح
بحر العلوم کا اوسپر وارد ہوتا ہی تو یہہ مسلک اختیار ہی نہین کیا اور ثانیا یہہ ہے کہ یہہ کہنا کہ اگر
التزام کیا کسی مذہب معین کا یعنے عہد کیا اپنی نفس سے کہ مین فلانے مذہب پر ہون جیسے مذہب
ابی حنیفہ پر اور یہہ التزام ساتھہ معرفت دلیل ہر مسئلہ کے اور ہونے گمان ارجحیت اوسکی کے

نهین ہے بلکہ یہہ عہد بجہت وجود احتمال خطا کے اجمالا یاکسی اور سبب سی کیا تو اوسکو استمرار اوپر اوسی مذہب کے لازم ہے یا نہین بعض نے کہا کہ لازم ہے اور حرام ہے انتقال ایکمذہب سے طرف دوسرے کے یہانتک کہ بعض متشددین متاخرین نے کہا ہے کہ حنفی جب شافعی ہو جاے تو اوسکو تعزیر چاہیئے اور یہہ شریعت بنانا ہے اپنی گہر سے بایںطور کہ التزام نہین خالی غلبہ حقیت سی اسپر مین کہتا ہون کہ انسان کبہی متساوی امرونمین سی ایک کو لازم پکڑ لیتا ہے کسی نفع کیواسطے یا دفع حرج کے لئی انتہے ترجمۃ کلامہ مع بعض الاختصار کسطرح صحیح ہو گا اسلئی کہ التزام کو بحر العلوم نے خود عہد قرار دیا اور ایفاء عہد کا ساتھہ نصوص قران اور احادیث صحیحہ کے واجب ہی پس ترک اس واجب کا ظاہرا بلا تامل حرام ہے اور یہہ کہنا کہ بعض متاخرین نے منتقل حنفے پر حکم تعزیر کیا ہے یہی صحیح نہین اسلئی کہ یہہ حکم تو ابو منصور ماتریدی وغیرہم نے جو معدود ہین ائمہ مجتہدین مین اور داخل ہین متقدمین مین کیا ہے البتہ یہہ امر ہے کہ ہر مذہب والا حکم اپنے مذہب کی موافق بیان کرتا ہے اسلئی یہہ کہا ہی کہ اگر حنفی شافعی ہو جای تو قابل تعزیر ہے ورنہ خصوصیت حنفی کی نہین اگر شافعی وغیرہ بہی بلا وجہ جواز انتقال کے انتقال کرے تو لائق تعزیر ہے اور یہہ جو کہا ہی کہ بعض نے کہا کہ انتقال جائز ہے اور حق یہی ہی لائق ہے کہ اسی پر اعتقاد رکھا جاے ولیکن یہ چاہئے کہ انتقال بطور تلہی کے نہوا نتہے مثبت ہی ہماری مدعا کا نہ منافی اسلئی کہ انتقال بغیر معرفت ضعف دلیل کے اور بدون واقع ہونے ضرورت شرعیہ کے نہوگا مگر بطور تلہی اور استخفاف کے اور یہہ حرام ہے پس انتقال بہی حرام ہے وسیاتی من کلام المحققین ان ترک المذہب بدونِ معرفۃِ الدلیلِ و وقوعِ الضرورۃِ لایکونُ الّا للتلہی والاستخفاف اور باقی کلام بحر العلوم کا واضح ہی اور جوابات اسکی گزر چکے باینہمہ ہم کہتے ہین کہ کلام ان اکابر کا اس مسئلہ مین اتباعًا لابن الہمام دال ہی اوپر اس بات کے کہ بالذات مع قطع النظر عن عروض العوارض تقلید مجتہد معین کے واجب نہین ہی اگرچہ بعد الالتزام ہو لیکن وقت عروض عوارض کے تقلید معین کو یہہ اکابر بہی واجب کہتی ہین دیکہو کلام ابن الہمام صاحب تحریر کا فتح القدیر مین تحت قول صاحب ہدایہ کے ولو قضٰی فی المجتہدَ فیہ مُخالِفًا لرأیہ ناسیًا لمذہبہ نفذ عند ابی حنیفۃ وان کان عامدًا ففیہ روایتانِ انتہی اس مضمون پر بوضاحت دال ہی کما قال ہذا عند ابی حنیفۃ وعندہما لا ینفذ فی الوجہین یعنی وجہ النسیانِ والعمدِ لانہ قضٰی بما ہو خطأ عندہ وقد تضمن وجہ

[illegible] ابی حنیفہ [illegible] ذکر المصنف کہ صاحب تحفۃ الفتاوی سے قول او ذکر الفتاوے
[illegible] ان القاضی [illegible] فی ہذا الزمان ان یفتی بقولہما
[illegible] جمیل انتہی یعنے اختلاف امام ابی حنیفہ اور صاحبین
[illegible] دونو قولون کا باعتبار زمانہ سابق کے
تھا [illegible] تو اب حکم یہی ہے کہ خلاف مذہب کی
حکم کرنا ہرگز جائز نہیں [illegible] اپنے مذہب کو چھوڑ کر دوسرے مذہب کے موافق حکم کرنا نہیں ہے
مگر [illegible] باطل [illegible] کہ یہہ حکم اسواسطے قاضی
مجتہد کے ہے چنانچہ [illegible] کہ رائ مجتہد ہی کے لئی ہوتی ہی مقلد صاحب
رائ [illegible] نہیں ہوتا [illegible] کہ جب قاضی مجتہد کو مخالف اپنی مذہب کے حکم دینا درست نہوا تو
بیچارہ مقلد [illegible] کو تو بدرجہ اولی ترک مذہب اپنے کا جائز نہوگا اور ثانیا یہہ کہ مراد رائی سے اس
جگہہ مذہب ہے نہ رائ اجتہادی پس معنی یہہ ہونگے کہ اگر قاضی نے حکم کیا خلاف مذہب اپنی کے
عام ہے اس سے کہ قاضی مجتہد ہو یا مقلد پس اگر بہولکر کیا ہی تو امام کے نزدیک نافذ ہی اور اگر جانکر
کیا ہے تو اوسمین امام سے دو روایتین ہین اور نزدیک صاحبین کے دونو صورتون مین نافذ نہین
چنانچہ علامہ شامی حاشیہ درمختار مین فرماتے ہین تقضی فی مجتہد فیہ ای لنفی امر یسوغ الاجتہاد فیہ و
قولہ بخلاف رایہ متعلق بتقضی وحاصل ہذہ المسألۃ انہ یشترط لصحۃ القضاء ان یکون موافقا لرایہ ای
لمذہبہ مجتہدا کان او مقلدا انتہی مختصرا اور استدراک صاحب بدائع کا جسکو علامہ شامی نے بعد اسکے
نقل کیا ہے حق مین قاضی مجتہد کے ہے نہ مقلد کے پس کلام پچھلا علامہ شامی کا منافی ہماری نہوا
کما لا یخفے فافہم اور یہہ بھی شبہہ نہ پڑے کہ یہہ حکم مذکور قضا کا ہے یعنی قاضی کو خلاف مذہب اپنے
حکم جاری کرنا درست نہین اور اس روایت سی فتوی دینا اور عمل کرنا خود خلاف مذہب اپنے کے ممنوع
نہین معلوم ہوتا اسلئی شبہہ نہ پڑے کہ حکم قضا اور افتا کا اور عمل لنفسہ کا اسجگہہ یکسان ہے اور یہہ
گمان بہی نہو کہ عدم جواز حکم قاضی کا برخلاف مذہب اسکے کے اس سبب سی ہے کہ سلطان مقید
کر دیتا ہے قضا کو یعنی مثلا حنفی کو یہہ امر کر دیتا ہے کہ مذہب حنفی پر حکم کیجو اور خلاف اوسکے
نکیجو پس یہہ قاضی بنسبت اجرای احکام مذاہب آخر کے معزول ہوگا اسواسطے کہ عدم جواز حکم قاضی کا

برخلاف مذہب کے جو درمیان امام اعظم ابو حنیفہ اور صاحبین کے مختلف فیہ ہو اور اس زمانہ میں مفتیٰ بہ ہے قول صاحبین کا اسی صورت میں ہو کہ سلطان نے قضاء قاضی کو مقید ساتھ ایک مذہب خاص کے نکرے اور اگر سلطان نے قضاء قاضی کو ساتھ مذہب معین کے مقید کر دیا تو اس صورت میں بالاتفاق خلاف حکم سلطان کے قاضی کو حکم کرنا درست نہیں علامہ شامی ان دونوں مضمونوں کو شرنبلالی اور علامہ قاسم اور ابن الغرس وغیرہ من المحققین سے نقل کرتے ہیں قال الشرنبلالی فی شرح الوہبانیۃ محل الخلاف فیما اذا لم یقید علیہ السلطان القضاء بصحیح مذہبہ والّا فلا خلاف فی عدم صحۃ حکمہ بخلافہ لکونہ معزولاً عنہ قلت وتقیید السلطان لہ بذلک غیر قید لما قالہ العلامۃ قاسم فی تصحیحہ من انّ الحکم والفتویٰ بما ہو مرجوح خلاف الاجماع وقال العلامۃ قاسم فی فتاواہ ولیس للقاضی المقلد ان یحکم بالضعیف لانہ لیس من اہل الترجیح فلا یعدل عن الصحیح الا لقصد غیر جمیل ولو حکم لا ینفذ لانّ قضاءہ قضاء بغیر الحق لانّ الحق ہو الصحیح وما وقع من انّ القول الضعیف یتقوّی بالقضاء المراد بہ قضاء المجتہد کما بیّن فی موضعہ وقال ابن الغرس واما المقلد المحض فلا یقضی الا بما علیہ العمل والفتویٰ وقال صاحب البحر فی بعض رسائلہ اما القاضی المقلد فلیس لہ الحکم الا بالصحیح المفتیٰ بہ فی مذہبہ ولا ینفذ قضاؤہ بالقول الضعیف ومثلہ ما قدمہ الشارح اول کتاب القضاء وقال وہو المختار للفتویٰ کما بسطہ المصنف فی فتاواہ وغیرہ وکذا ما نقلہ بعد اسطر عن الملتقط انتہی اور بھی نفس درمختار میں مصرح ہے کہ قاضی اور مفتی دونوں اسبات میں برابر ہیں کہ حکم کرنا اور فتویٰ دینا برخلاف مذہب اپنے کی دونوں کو درست نہیں کما قال وحاصل ما ذکرہ الشیخ قاسم فی تصحیحہ انّہ لا فرق بین المفتی والقاضی الا انّ المفتی مخبر عن الحکم والقاضی ملزم بہ وانّ الحکم والفتیا بالقول المرجوح جہل وخرق للاجماع انتہی اور علامہ شامی فرماتے ہیں کہ جسطرح قاضی کو اور مفتی کو ساتھ قول مرجوح کے برخلاف مفتی بہ مذہب اپنے کے حکم کرنا اور فتویٰ دینا درست نہیں اسیطرح نزدیک محققین حنفیہ کے عمل کرنا بھی واسطے نفس اپنے کے جائز نہیں تصریح اونکی یہہ ہی وکذا العمل بہ لنفسہ قال العلامۃ الشرنبلالی فی رسالتہ العقد الفرید فی جواز التقلید مقتضیٰ مذہب الشافعیّ کما قالہ السبکی منع العمل بالقول المرجوح فی القضاء والافتاء دون العمل لنفسہ ومذہب الحنفیۃ المنع عن المرجوح حتی لنفسہ لکون المرجوح صار منسوخاً وقیدہ البیریؒ بالعامی ای الذی لا رأی لہ یعرف بہ معنی النصوص حیث قال ہل یجوز للانسان العمل بالضعیف من الروایۃ فی

١٦٧

حق نفسہ نعم اذا کان لہ رأی اما اذا کان عامیا فلم اره ولکن مقتضی تقییده بذی الرأی انہ لا یجوز للعامی ذلک قال فی خزانۃ الروایات العالم الذی یعرف معنی النصوص والاخبار وہو من اہل الدرایۃ یجوز لہ ان یعمل علیہا وان کان مخالفا لمذہبہ قلت لکن ہذا فی غیر موضع الضرورۃ فقد ذکر فی حیض البحر فی بحث الوان الدماء اقوالا ضعیفۃ ثم قال وفی المعراج عن فخر الائمۃ لو افتی مفت بشیء من ہذه الاقوال فی مواضع الضرورۃ طلبا للتیسیر کان حسنا وکذا قول ابی یوسف فی المنی اذا خرج بعد فتور الشہوۃ لا یجب بہ الغسل ضعیف واجاز العمل بہ للمسافر او الضیف الذی خاف الریبۃ کما سیاتی فی محلہ وذلک من مواضع الضرورۃ انتہی محصل اسکا یہہ ہی کہ نزدیک حنفیہ کے روایات مرجوحہ پر عمل کرنا اور فتوی دینا اور قضا کرنا درست نہین اور بیری نے عمل لنفسہ مین قید لگائی ہے عامی کی یعنی وہ شخص کہ جو معانی نصوص اور اخبار کو نہین پہچانتا اور ملکہ کسی قسم کے اجتہاد کا نہین رکہتا اسکی لئے یہہ حکم ہے اور جو شخص فی الجملہ صاحب درایۃ ہو اوسکی لئے ترجیح دینا اور اختیار کرنا روایات مرجوحہ کا جائز ہے اسو سطے کہ وہ شخص فی الجملہ اجتہاد رکہتا ہی پس اگر اپنے مذہب کی روایت مرجوحہ کو یا دوسری مذہب کی روایت کو کہ وہ بھی بنسبت مذہب اسکی کے یا مرجوح ہی یا غلط ساتھہ ملاحظہ قوت دلیل کے ترجیح دیوے تو جائز ہی پس خوب واضح ہوا اس کلام سی کہ نتیجۃ علامہ شامی نے بعد اس کلام کے فرمایا ہی فتحصل مما ذکرنا انہ لیس علی الانسان التزام مذہب معین وانہ یجوز لہ العمل بما یخالف ما عملہ علی مذہبہ مقلدا فیہ غیر امامہ مستجمعا شروطہ ویعمل بامرین متضادین فی حادثتین لا تعلق لواحدۃ منہما بالاخری ولیس لہ ابطال عین ما فعلہ بتقلید امام آخر لان امضاء الفعل کامضاء القاضی لا ینقض انتہی جو دلالت کرتا ہے اوپر جواز تقلید امام آخر کے خاص ہے ساتھہ عالم صاحب درایۃ کے یعنی واسطی مجتہد فی الجملہ کے یا محمول ہے حالت ضرورت پر تطبیقا بین الروایتین چنانچہ کلام آئندہ شامی کا جو جواز تقلید بعد العمل مین شرنبلالی سے نقل کیا ہی اسپر دلالت واضحہ رکہتا ہے وقال ایضا ان لہ التقلید بعد العمل کما اذا صلی ظانا صحتہا علی مذہبہ ثم تبین بطلانہا فی مذہبہ وصحتہا علی مذہب غیره فلہ تقلیده ویجتزی بتلک الصلوۃ علی ما قال فی البزازیۃ انہ روی عن ابی یوسف انہ صلی الجمعۃ مغتسلا من الحمام ثم اخبر بفارۃ میتۃ فی بئر الحمام فقال ناخذ بقول اخواننا من اہل المدینۃ اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثا انتہی اور وجہ دلالت کی یہہ ہی کہ اس قول مین تقلید کرنیوالا

مذہب غیر کا مجتہد ہے یعنی امام ابو یوسف اور بھی جب نماز جمعہ پڑھ چکے تو ارباب جماعت متفرق ہو گئی اب اصلاح
اس نماز کے موافق مذہب حنفیہ کے بہت دشوار ہے پس ضرورت بھی متحقق ہے اسی جہت سی ایسی مواقع
مین سجدہ سہو ساقط ہے اسلئی کہ مجمع کثیر ہین مثل جمعہ اور عیدین کے اصلاح نماز کے ساتھہ سجدۂ سہو
کے نہین ہو سکتی کما لا یخفے علی الماہر تو بجہت اس ضرورت کے امام ابی یوسف نے کہ مجتہد تھی تقلید مجتہد
مدینہ فرمائی اب منصفین عقلا پر جو ادنی بوی تدین رکھتے ہین خوب ظاہر ہوا کہ کلام اکابر علما جو مؤلف معیار نے
بیچ عدم وجوب تقلید مجتہد معین کے نقل کیا ہے محمول ہی حق مجتہدین یا حالت ضرورت پر یا عدم وجوب
بالذات پر چنانچہ تصریح اسکی خود کلام ابن الہمام صاحب تحریر سی اور کلام صاحب بحر اور علامہ قاسم وغیرہ
من المحققین سی نقل کر دی گئی اور عنقریب تائید اسکی ساتھہ قول بحر العلوم اور شاہ ولی اللہ مرحوم وغیرہما
سے کیجائیگی لیکن مؤلف معیار یا قلت تدبر سی بدون التفات کے طرق تطبیق روایات کی حکم وجوب
کو علے الاطلاق نفی کرکے جاہلون کو مغلطہ مین ڈالتا ہے اور تقلید علی التعیین کو کہین شرک اور کہین حرام قرار دیتا
ہے اور اگرچہ اقوال سابقہ ہماری ساتھہ ادنے التفات کے واسطے دفع اقوال آیندہ مؤلف معیار کے
جو بزعم اپنی واسطے نفی حکم وجوب تقلید معین کے لکھے ہین کافی ہین لیکن بجہت بعض نکات جدیدہ اور فوائد
لطیفہ کے کچھہ اور بھی چھیڑ چھاڑ کیجاتی ہے تو سنو کہ یہہ جو شرح ابن حاجب سی نقل کیا ہی لا یرجع بعد تقلید فیما
قلد اتفاقا و فی حکم آخر المختار جوازہ لقولہ تعالی فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون فالقول بوجوب الرجوع الی
من قلد اولا فی مسئلۃ یکون تقییدا للنص وھو یجری مجری النسخ علے ما تقرر فی الاصول انتہی یعنی جس امر مین تقلید
کسی مجتہد کی نہین کی تو اسمین اختیار ہی جس امام کی چاہے تقلید کرے بجہت اطلاق قول اللہ تعالی کی فاسئلوا
اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون کہ اسمین تعیین کسیکی تقلید کی نہین پس قول وجوب تقلید اس مجتہد کا جسکی پہلے تقلید کے
ہے مقید کر دیگا نص مطلقہ کو کہ یہہ جائز نہین اسلئی کہ یہہ نسخ ہے انتہی محصل ترجمہ ہمکو مضرت نہین پہونچاتا
اسلئے کہ حکم وجوب تعیین تقلید مین جو بسبب عوارض کے کیا گیا اور حکم عدم وجوب تعیین مین جو بالذات مع
قطع النظر عن عروض العوارض ہے اور نص مذکور اسپر دال ہے منافات نہین پس نص مذکور جو دال تھی اوپر
اطلاق کے بالذات بحال خود باقی رہی اور ثانیاً یہہ کہ ہمنی اس محل پر وجوب تعین تقلید مین بعد الالتزام کلام کیا
ہے اور دلیل وجوب اوسکی آیہ اوفوا بالعهد گذری ہی پس یہی آیہ مقید کرداہین گے نص مطلق مذکور کو اور
نسخ آیہ بالآیہ بلا تامل جائز ہے اور ثالثاً یہہ کہ مؤلف اسی آیہ فاسئلوا اهل الذکر الخ کو پیشتر تقیید کر چکا ہے

ساتھ اہل ذکر حق کے ساتھ آیات متعددہ کے پس مطلق نرہی پس بعد ہوجانے تقیید کے ایکمرتبہ ساتھ آیات کے اور تقییدین ساتھ اخبار آحاد اور قیاس وغیرہ کے بھی اوسمین جائز ہوگئین کما لایخفی علے مہرۃ الاصول رابعاً یہہ کہ مؤلف کا مذہب تو یہہ ہے کہ اخبار آحاد سے بھی آیات کو مخصوص اور مقید کرلیتا ہی کما سیجیٔ فے آخر کتابہ ہذا پس تقیید اُسکی بنابر تسلیم مؤلف کے ساتھ حدیث اِتَّبِعُوا السَّوَادَ الاَعظَمَ الخ کی ہوجائیگی ہذا وقد سلف منا جواب مابقی من کلامہ اور یہہ کلام شرنبلالی کا فمحصل مما ذکرنا انہ لیس علی الانسان التزام مذہب معین مثل کلام سابق کے ہمپر حجت نہین ہسلئی کہ اگر مراد یہہ ہے کہ بالذات انسان پر التزام مذہب معین واجب نہین تو مسلم ہے اور ہماری منافی نہین اسواسطی کہ ہم بعوارض واجب کہتی ہین اور اگر یہہ مراد ہی کہ بعوارض بھی واجب نہین تو ممنوع بلکہ غیر صحیح ہے کما مرّ اور یہہ جو کلام علامہ شامی سے مؤلف معیار نقل کرتا ہے کہ تعیین مذہب معین انسان پر لازم نہین اور وہ عبارت شامی کی جو منافی تھی مدعا اوسکی کی حذف کرکے باقی کو ذکر کیا ہے حال اُسکا سنو کہ درمختار مین فتاوی سراجیہ سے نقل کیا ہے حنفیٌ ارتحل الی مذہب الشافعی یُعزّر انتہی یعنے ایک شخص حنفی تہا مثلاً اوسنی طرف مذہب شافعی کے مثلاً انتقال کیا تو اوسکو تعزیر کرنا چاہیئے اِس کلام سی یہہ توہم پیدا ہوا کہ شاید مذہب امام شافعی کو فقہای حنفیہ نے کچہہ برا سمجھا کہ اوسکی اختیار کرنے سی حکم تعزیر جاری کیا اور حال یہہ ہی کہ جتنی مذاہب ائمہ مجتہدین کے ہین سب اچھی ہین اور اختیار کرنیوالی اوسکی مہتدی اور ناجی ہین تو واسطی دفع اس توہم کے علامہ محمد عابد بن شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہین کہ چھوڑنا مذہب حنفی کا اور اختیار کرنا مذہب شافعی کا مثلاً دو حال سی خالی نہین یا یا یہ طور ہی کہ چھوڑنیوالا مذہب حنفی کا صاحب فہم و درایت یعنی فے الجملہ قوت اجتہاد رکھتا ہی اور اوسنی اپنی قوت اجتہادی صرف کرکے کسی مسئلہ مین ضعف دلیل امام اپنے کا دیکھا اور قوت دلیل امام شافعی کی پہچانی اِس سبب سی مذہب حنفی چھوڑکر شافعی کا مذہب اختیار کیا تو اوسپر کچہہ ملامت نہین اسلئی کہ مذاہب سب ائمہ کے لائق اتباع ہین اور شخص مستقل لائق ہی ترجیح ادلہ اور معرفت قوت و ضعف کی پس رجوع اسکا واسطی اتباع حق کے ہی ساتھ قوت اجتہاد کے جو شرع مین بشرائطہ معتبر ہے یا چھوڑنا مذہب حنفی کا بغیر معرفت قوت و ضعف ادلہ کے باعث نہونے قوت اجتہادی کے ہوگا تو یہہ چھوڑنا نہین ہی مگر واسطی اتباع ہوا اور غرض نفسانی و دنیوی کے تو بہت ظاہر ہی کہ اسنی مذہب حنفی کو ایسا خفیف سمجھا کہ ملعبہ اپنی ہوا کا بنایا اور اسکی اس فعل سی علامت اہانت مذہب

امام جو امام پیدا ہوئے اور چھوڑنے مذہب کو علامہ شامی نے انہیں دو احتمالوں مین دائر کیا ہی ایک حصول معرفت دلیل دوسرا ہوای نفسانی اور غرض دنیوی اور وہ کلام اکابر کا مثل ابن الہمام اور ابن امیر حاج وغیرہ کے جو اسبات پر دلالۃ صریحہ کرتا ہے کہ چھوڑنا ایکمذہب کا اور اختیار کرنا دوسری مذہب کا جائز ہی اور اللہ تعالے نے تقلید مجتہد معین کسی پر لازم نہین کے نقل کر کے محمول کیا ہی حق عارف ادلہ مین جو قسم اول تارک مذہب کی ہمنی ذکر کی ہے اور وہ عبارتین جو بیچ ممانعت ترک مذہب اپنی کے اور اختیار کرنے مذہب آخر کے مثل عبارت مذکورہ سراجیہ وغیرہ کے وارد ہین اونکو محمول کیا ہے حال تارک پر بجہت غرض نفسانی کے اور خوف تلاعب کے ساتھ مذاہب مجتہدین کے اور وہ کلام ابن الہمام وغیرہ کا کہ اللہ تعالی نے تقلید کسی مجتہد معین کے لازم نہین کی ہے اسکا جواب دیا ہے بایطور کہ سچ ہے کہ تقلید معین بالذات لازم نہین مگر بواسطہ عوارض کے لازم ہو جاتی ہے پس یہہ جو کلام فقہا سے لزوم تقلید معین مفہوم ہے بجہت اسبات کی ہے کہ ترک تقلید مذہب ملتزم مین بلا دلیل شرعی کے علامت ہی استخفاف مذہب کی اور خوف ہی تلاعب کا ساتھ مذاہب مجتہدین کے اب منصفین اذکیا کو چاہیئے کہ بغور عبارت شامی جسکو ہم نقل کرتے ہین دیکھین اور ملاحظہ کرین کہ مضمون مذکور اُس سے کیسا بوضاحت سمجھا جاتا ہی اور یہی حاصل ہے اجوبہ سابقہ ہماری کا اور یہہ بات بھی یاد رکھین کہ یہہ جو علامہ شامی نے کہا ہی کہ جسکو معرفت ادلہ ہو یعنے فی الجملہ مجتہد ہو تو اُسکو چھوڑنا مذہب اپنے کا اُن مسائل مین جنکے ادلہ کا ضعف پہچان لیا ہے جائز ہی حکم ہے زمانہ سابق کا نہ اس زمانہ کا ورنہ ابن الہمام یہہ کا ہیکو فرماتے تعمیم کر کے حق مجتہد اور مقلدین والوجہ فی ہذا الزمان الفتوی علی قولہما لان التارک لمذہبہ عمدا لا یفعلہ الا لہوی باطل لا لقصد جمیل انتھے کلام مفصلا و نص کلام الشامی ہذا قال فی الدر المختار حنفی ارتحل الی مذہب الشافعی یعزر انتہی ای اذا کان ارتحالا لا لغرض محمود شرعا قال فی التتارخانیۃ حکی ان رجلا من اصحاب ابی حنیفۃ خطب الی رجل من اصحاب الحدیث ابنتہ فی عہد ابی بکر الجوزجانی فابی الا ان یترک مذہبہ فیقرء خلف الامام و یرفع یدیہ عند الانحطاط و نحو ذلک فاجابہ وزوجہ فقال الشیخ بعد ما اطرق راسہ النکاح جائز ولکن اخاف علیہ ان یذہب ایمانہ وقت النزع لانہ استخف بمذہبہ الذی ہو حق عندہ و ترکہ لاجل جیفۃ منتنۃ ولو ان رجلا برئ من مذہبہ باجتہاد وضح لہ کان محمودا ماجورا اما انتقال غیرہ من غیر دلیل بل لما یرغب من غرض الدنیا وشہوتہا فہو المذموم الآثم المستوجب للتعزیر والتادیب لارتکابہ المنکر فی الدین واستخفافہ بدینہ و مذہبہ انتھی ملخصا

وفیہا عن الفتاوی النسفیۃ الثبات علی مذہب ابی حنیفۃ خیر واولی قال وہذہ الکلمۃ اقرب الی الالفتہ
وفی آخر التحریر للمحقق ابن الہمام لایرجع المقلد فیما قلد فیہ اتفاقاً الخ ثم قال وانما اطلنا فی ذلک
لئلا یغتر بعض الجہلۃ بما یقع فی الکتب من اطلاق بعض العبارات الموہمۃ خلاف المراد فیحملہم علی
تنقیص الائمۃ المجتہدین فان العلماء حاشاہم اللہ تعالی ان یریدوا الازدراء بمذہب الشافعی وغیرہ
بل یطلقون تلک العبارات بالمنع من الانتقال خوفاً من التلاعب بمذاہب المجتہدین نفعنا اللہ تعالی
بہم وأماتنا علی حبہم آمین یدل لذلک ما فی القنیۃ رامزاً لبعض کتب المذہب لیس للعامی ان
یتحول من مذہب الی مذہب ویستوی فیہ الحنفی والشافعی انتہی مولف معیار نے کلام تاتر خانی اور
روایت اخیرہ قنیہ کو جو ظاہرا دلالت رکھتی تھی اوپر منع ترک تقلید کے واسطے غیر مجتہد کے اوڑا کر
باقی کو نقل کیا اور نسبت قول عدم وجوب تقلید معین کے طرف علامہ شامی کے کر دی محل غور ہے
کہ یہ امر تو عوام مومنین سے بھی مستبعد ہے چہ جای آنکہ علما ایسا پیشہ اختیار کرین اور جہال کو مغالطہ
مین ڈالین اگر کہا جاوے کہ کلام علامہ شامی اسبات پر دال ہے کہ منع کرنا فقہا کا ترک تقلید مجتہد معین
سے معلل ہے ساتھ خوف استخفاف اور تلاعب کے پس جس کسیکو استخفاف ساتھہ مجتہدین کے اور
تلاعب ساتھہ مذاہب ائمہ دین کے نہو تو اوسکو ترک کرنا اپنے مذہب کا اور اختیار کرنا مذہب آخر کا درست
ہوگا تو ہم جواب دینگے کہ ترک کرنیوالا اپنے مذہب کا اگر صاحب رای و اجتہاد ہے تو اوسکو باعتبار اصل
کے اور بالذات بسبب ظہور ضعف ادلہ مذہب کے انتقال طرف مذہب آخر کی درست تہا مگر بسبب غلبہ
ہوا کے اوپر نفوس کے اس زمانے مین مطلقا خواہ مقلد ہو یا مجتہد ترک کرنا مذہب اپنے کا جائز نہین
اسلئے کہ ابن الہمام جو مصنف ہین تحریر کے انہین کے کلام سے اس محل مین علامہ شامی نے اور جابجا
مولف معیار نے اور شراح تحریر نے جواز انتقال نقل کیا ہے وہی ابن الہمام فتح القدیر مین تصریح
فرماتے ہین حق قاضی مین خواہ مقلد ہو یا مجتہد کہ اس زمانہ مین یعنی زمانہ ابن الہمام مین کہ ہمارے
زمانہ کی بنسبت وہ زمانہ بہت اچہا تھا کہ اوسکو چھوڑنا مذہب اپنی کا اور اختیار کرنا مذہب آخر
کا جائز نہین کما مر تصریح کلامہ قبیل ہذا فتذکر اور اسیطور پر تائید ین اس مدعای ابن الہمام کے کلام
اُن لوگون سے کہ مولف معیار جواز انتقال انہین سے نقل کرتا ہے مثل شاہ ولی اللہ اور ملا علی
قاری اور بحر العلوم اور عارف شعرانی اور حضرت شیخ محی الدین بن العربی رضی اللہ تعالی عنہم وغیرہم

کے عنقریب معروض بیانمین آتی ہین اور شا نیا یہہ کہ حکم منع ترک تقلید کو معلل کیا تھا ساتھہ خوف تلاعب
کے پس حکم دینا جواز انتقال کا خواہ اوسی شخص کو کہ جو متلاعب نہین ہی خوف تلاعب سی خالی نہین
یعنے جب یہہ حکم جواز انتقال دیا جائیگا تو ہر جاہل دعوی عدم استخفاف و تلاعب کرکے مذہب اپنا
چھوڑنی لگیگا اور مذاہب مجتہدین ملعبہ جہال بنجائین گی پس اسکی ایسی مثال ہی کہ قیام جواز کا ان صلوٰۃ
مین سی ھی کشتی کے سوار ہونیوالے سی باحتمال دوران سر کے کہ ہمیشہ کشتی نشینونکو ہوا کرتا ہی ساقط
کر دیا اب اگر کوئی شخص کشتی نشین ایسا ہو کہ اوسکا سر دوران نکرے تو جب بہی قیام اوس سی ساقط ہی
اسلئی کہ علت سقوط قیام کی نفس دوران سر تہا بلکہ احتمال غالب دوران اس پر ترتب حکم ندلو کیا
گیا تہا اور وہ احتمال بجہت موجود ہونے سبب کے یعنی سواری کشتی کے موجود ہی کما ہو ظاہر عیلے
واقف الفقہ والاصول اور کلام ابی المعانی سندی جسکو مؤلف معیار نے طوالع سی نقل کیا ہے
اوسمین سوا قول ابن الہمام کے جو مذکور ہی تحریر و فتح القدیر مین اور کوئی امر علحدہ نہین اور یہی کلام
عضد الدین شافعی اور شیخ عزالدین بن عبد السلام اور شرح تحریر جسکو مولف معیار بار بار کہین جدا جدا
کرکے روایات علحدہ قرار دیتا ہے اور کہین ضمن اقوال ناقلین مین داخل کرکے مجموع کو ایک دوا
بناتا ہے اور حمقا پر اپنا تبحر اور کثرت روایت دانی جتاتا ہے سبکا جواب ستوفی پہلے ہو چکا ہی
اور اسیطرح کلام ابن حزم اور بحر العلوم بیشتر یا برد معقول مردود یا بر تاویل مقبول محمول کیا گیا ہے
من شاء فلیتذکر و لیتبصر اور نیز یہہ کہ کلام ابن حزم حق مین ایسی مقلد کے ہے کہ ایک امام کے
قول کے سوا کسی مجتہد کا قول کبھی نمانے خواہ بضرورت خواہ بغیر اوسکی بلکہ قرآن شریف اور حدیث
نبوی صلے اللہ علیہ وسلم کو بھی نہ تو طرف قول امام اپنی کے تاویل کرکے پہیرے اور نہ مانے اور قبول
کرے اور یہہ امر ہمکو کب مضر ہے ہم ایسی تقلید کو خود شرک اور حرام کہتے ہین اور مقلدین حنفیہ نعوذ باللہ
منہا ایسی کہان ہین کہ اونپر کلام مذکور حجت بنی کما مر اور یہہ جو مؤلف معیار نے نقل کیا کہ عامی کے لئی
کوئی مذہب نہین یہہ قول ہے کسی قائل مجہول کا جسکو شارح تحریر سی مؤلف نے قیل کے ساتھہ نقل
کیا ہی اور ہمنی ضمن جواب شارح تحریر مین تفصیل اسکو ذکر دیا ہے اور شامی نے بھی شارح تحریر سی اور
فاضل قندہاری نے بہی وہین سی اس قول کو لیا ہی اور تین روایتین جدا جدا نہین ہین اور علی التسلیم
معنی اسکی یہہ ہین کہ عامی کے لئی خود اپنا مذہب نہین ہے بلکہ مذہب اوسکا بمتابعت امام اپنی کے ہے

چنانچہ یہہ تصریح شامی وغیرہ مَذْهَبُهٗ مَذْهَبُ مُفْتِيْهِ الخ اسپر دال ہے پس نفی کرنا مذہب کی عامی سے علی الاطلاق حکم کس شرع کا ہے اور اسپر کتاب سنت اور قیاس اور اجماع امت سی کوئی برہان نہین تو ایسا کلام بلا دلیل قائل مجہول سے کیونکر مقبول ہو دیکہو اصطلاح فقہا مین جو کوئی تین مسئلہ بہی اپنے مذہب امام کے جانتا ہو تو اوسکو فقیہ کہتے ہین کما قال فی الدر المختار و عند الفقہاء حفظ الفروع واقلها ثلاث انتہے اور علامہ شامی بحر الرائق اور منتقے سی نقل کرتے ہین قال فی البحر فالحاصل ان الفقه فی الاصول علم الاحکام من دلائلها کما تقدم فلیس الفقیه الا المجتهد عندهم واطلاقه علی المقلد الحافظ للمسائل مجاز وهو حقیقة فی عرف الفقهاء بدلیل انصراف الوقف والوصیة للفقهاء الیهم واقله ثلاثة احکام کما فی المنتقی انتہی اور ظاہر ہے کہ تین مسئلہ مذہب کے ہر عامی جانتا ہے پس نزدیک فقہا کی وہ فقیہ ہے اور بڑی تعجب کی بات ہے کہ اوسکی لئے کوئی مذہب نہین ہی نہ لے مذہب کے فقیہ کیسی بنگیا پہر ہم اسکو بہی تسلیم کرکے کہتے ہین کہ ایسا عامی کہ جسکے لئی بقول مؤلف کے کوئی مذہب نہین ہی وہ ہے کہ نہ اوسکو اپنے امام کے احکام فروع معلوم ہون اور نہ اوسکو کسی قسم کی قوت اجتہادی ہو چنانچہ مؤلف نے شارح تحریر سی اسیطرح نقل کیا ہے حیث قال بل قیل لا یصح للعامی مذهب لان المذهب لا یکون الا لمن له نوع نظر وبصیرة بالمذهب او لمن قرء کتابا فی فروع المذهب وعرف فتاوی امامه واقواله انتہی پس سوا اوس عامی کے جسکو احکام امام اپنی کے معلوم نہین ہین چہ قسمین مسلمانون کی ہین ایک تو عارف اور واقف روایات امام کا ساتہہ پڑہنے اور دیکہنے کتب فقہ کے دوسری وہ کہ باوجود معرفت مسائل کے روایة قویہ اور ضعیفہ کو بہی پہچانتا ہو تیسری وہ کہ باانہمہ بعض روایات کو بعض آخر پر ترجیح دیسکتا ہو چوتہے وہ کہ باوصف اسکی تفصیل اقوال مجملہ کی اور تبیین معانی روایات مبہمہ کے کرسکتا ہو پانچوین وہ کہ استنباط احکام غیر منصوصہ امام کا ساتہہ قیاس کرنیکی اوپر احکام منصوصہ کی موافق قواعد منصوصہ امام کی کرسکتا ہو چہٹی قسم وہ کہ استخراج احکام جدیدہ کا مخالف امام اپنی کی بمراعات قواعد امام کرسکی چنانچہ یہہ مضمون ابن کمال باشا سی علامہ شامی نے نقل کیا ہے اور ہمنی پیشتر ذکر کردیا اور متبحر فی المذہب جسکے واسطے شاہ ولی اللہ صاحب نے جواز ترک تقلید معین کا حکم کیا ہی وہ شخص ہے کہ صحیح الفہم ہو سمجہانے والا ہو عربیت کا اور طریقون کلام کا واقف ہو طرق ترجیح سی متفطن ہو معانی کلام مجتہدین کا اکثر جگہہ مخفی نرہے اسپر تقیید اوس مطلق کی جسکو مجتہدین نے ظاہر مین مطلق بولا ہی اور مراد اوس سی مقید ہی

اور اطلاق اُس مقید کا جسکو ظاہر مین مقید بولا ہی اور مراد اُس سی مطلق ہے اور یہی حافظ ہو کُتب مذہب
اپنے کا چنانچہ شاہ صاحب موصوف عقد الجید مین بحر الرائق سے نقل فرماتے ہین المتبحر فی المذہب ہو
الحافظ لِکتب مذہبہ مِن شرطہا اَن یکونَ صحیحَ الفہمِ عارفًا بالعربیۃِ واَسالیبِ الکلامِ ومراتبِ الترجیح
متفطنًا لمعانے کلامِہم لا یخفےٰ علیہِ غالبًا تقییدُ ما یکونُ مطلقًا فے الظاہرِ والمرادُ منہ المتقیدُ و
اطلاقُ ما یکونُ مقیدًا فی الظاہرِ والمرادُ منہ المطلقُ انتہے پس یہہ تعریف متبحر فے المذہب کی صادق آتی
ہے قسم ثالث پر کہ وہ مجتہدین مرجحین ہین اور قسم رابع پر کہ وہ مجتہدین ارباب تخریج ہین او چہار
قسمین اول او ثانی اور خامس اور سادس اس سی خارج ہین کما لا یخفی پس یہہ جو مؤلف نے کہا کہ عامی
کے لئی تو کوئی مذہب نہین اوسکی سبیل تو یہی ہے کہ وہ علماء وقت سی سوال کرے جیساکہ ساتوین
روایت سید بادشاہ کی اور گیارہوین اخون قندہاری کی اور پندرہوین محقق شامی کی اسپر دال ہے
تو مذہب اختیار کرنا اونکے نزدیک علماء ہی کی شان ہے جو مسائل فروع و اصول امام کے سے واقف
ہین سوا اوسکی حق مین عقد الجید مین فرماتے ہین اذا اَرادَ ہٰذا المتبحرُ اَن یعملَ فے مسئلۃٍ الخ کیا کلام منضبط
و مربوط و غیر مفید مدعای خصم ہے اسلئی کہ اول تو یہہ امر واضح ہو چکا کہ یہہ قول کہ عامی کے لئی کوئی مذہب
نہین قائل اسکا کوئی شخص مجہول ہے اور اسپر کوئی حجت شرعیہ اور برہان عقلی قائم نہین ہے اس قول کو
شارح تحریر نے واسطی تائید زعم اپنی کے بل قیل کہکی نقل کیا ہے اور اخون قندہاری اور محقق شامی
نے وہین سی اخذ کیا ہی پس تین روایتین جدا جدا نہین ہین اور علی تقدیر تسلیم الصحۃ محمول ہی اوپر نہونے
مذہب کے بالذات و بالاستقلال اور ثانیًا یہہ کہ مؤلف نے کلام شاہ ولی اللہ مرحوم سی یہہ بات نکالی کہ
عامی کے لئی تو مذہب نہین اگر مذہب ہے تو واسطی علما کے سوا اونکے حق مین شاہ ولی اللہ صاحب یہہ
فرماتے ہین کہ اوسکو تقیید مذہب معین لازم نہین اور کلام شاہ صاحب موصوف واقع ہی بیچ حق متبحر
فے المذہب کے حق مطلق علما کے پس یہہ سمجھنا مؤلف کا کہ سوا عامی کے علما ہین اور وہ نہین ہین مگر متبحر
فے المذہب غلط محض ہے اسواسطی کہ سوا عامی کے چہہ قسمین ہین غیر مجتہد مستقل کی اور ایک ہی مجتہد
مستقل جو ان چہہ قسمو نمین مذکور نہین تو یہہ سات قسمین ہوئین اور متبحر فے المذہب دو پر صادق ہی انمین
سی پس سب علما کے لئی حکم تقیید مذہب معین کی نفی کرنا کسطرح صحیح ہوگا اور ثالثًا یہہ کہ کلام شاہ صاحب
موصوف کے معنی یہہ ہین کہ باعتبار اصل کے اور بالذات واسطی متبحر فی المذہب کے تقلید مجتہد معین کے

واجب نہتی اور وقت عوام پر تقلید معین ہی واجب ہی چنانچہ تصریح اسکی قول ابن الہمام سے
واسطی مطلق علماء کے اور عوام کے سوا مجتہد مستقل کے گذر چکی اور شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی خود مصرح
فرمایا ہے کہ مائتین اولے اور ثانیہ میں حاجت تقلید معین نہتی اور بعد مائتین کے تقلید معین ہی واجب ہی
چنانچہ رسالہ انصاف فی بیان سبب الاختلاف میں فرماتے ہیں اور داد تحقیق دیتی ہیں اعلم ان الناس
کانوا فی المائة الاولی والثانیة غیر مجمعین علی التقلید لمذہب واحد بعینہ قال ابو طالب المکی فی قوت
القلوب ان الکتب والمجموعات محدثة والقول بمقالات الناس والفتیا بمذہب الواحد من الناس واتخاذ
قولہ والحکایة لہ فی کل شیء والتفقہ علی مذہبہ لم یکن الناس قدیماً علی ذلک فی القرنین الاول والثانی
انتہی بل کان الناس علی درجتین العلماء والعامة وکان من خبر العامة انہم کانوا فی المسائل الاجماعیة التی
لا اختلاف فیہا بین المسلمین او بین جمہور المجتہدین لا یقلدون الا صاحب الشرع وکانوا یتعلمون صفة
الوضوء والغسل واحکام الصلوٰة والزکوٰة ونحو ذلک من آبائہم او معلمی بلادہم فیمشون علی ذلک و
اذا وقعت لہم نادرة استفتوا فیہا ای مفت وجدوا من غیر تعیین مذہب قال ابن الہمام فی آخر التحریر
کانوا یستفتون مرة واحدا ومرة غیرہ غیر ملتزمین مفتیاً واحدا انتہی واما العلماء فکانوا علی مرتبتین
منہم من امعن فی تتبع الکتاب والسنة والآثار حتی حصل لہ بالقوة القریبة من الفعل ملکة ان یتصدی
بالفتیا فی الناس یجیبہم فی الوقائع غالبا بحیث یکون جوابہ اکثر مما یتوقف فیہ ویخص باسم المجتہد
وہذا الاستعداد تارة یحصل باستفراغ الجہد فی جمیع الروایات فانہ ورد کثیر من الاحکام فی الاحادیث
وکثیر منہا فی آثار الصحابة والتابعین وتبع التابعین مع ما لا ینفک عنہ العاقل العارف باللغة من
معرفة مواقع الکلام وصاحب العلم بالآثار من معرفة طرق الجمع بین المختلفات وترتیب الدلائل ونحو ذلک
کحال الامامین القدوتین احمد بن حنبل واسحاق بن راہویہ وتارة باحکام التخریج وضبط الاصول
المرویة فی کل باب باب عن مشائخ الفقہ من الضوابط والقواعد مع جملة صالحة من السنن والآثار کحال
الامامین القدوتین ابی یوسف ومحمد بن الحسن ومنہم من حصل لہ معرفة القرآن والسنن ما یتمکن بہ من
معرفة رؤس الفقہ وامہات المسائل بادلتہا التفصیلیة وحصل لہ غالب الرأی ببعض المسائل الاخری
من ادلتہا وتوقف فی بعضہا واحتاج فی ذلک الی مشاورة العلماء لانہ لم تتکامل لہ الادوات کما یتکامل
للمجتہد المطلق فہو مجتہد فی البعض غیر مجتہد فی البعض وقد تواتر عن الصحابة والتابعین

انہم کانوا اِذا بلغہم الحدیث یعملون بہ من غیر ان یلاحظوا شرطًا و بعد المأتین ظہر فیہم التمذہب للمجتہدین
باعیانہم و قلّ من کان لایعتمد علے مذہب مجتہد بعینہ و کان ہذا ہو الواجب فی ذلک الزمان انتہے
بقدر الحاجۃ اب اِس کلام سے بوضاحت تمام ظاہر ہوئی یہہ بات کہ قول منقول ابن الہمام اور شراح
کلام اونکے کا محمول ہی احوال مأتہ اولے اور ثانیہ پر کہ اُسوقت مین تقلید شخص معین واجب نہتی اور
بھی کھل گیا یہہ امر کہ جسجگہہ شاہ صاحب ممدوح تقلید شخص معین کو واجب نکہین تو وہ کلام محمول ہی اوپر
احوال عوام الناس مأتہ اولے اور ثانیہ کے نہ مجتہدین کے اور بعد مأتین کے تقلید مجتہد معین واجب
ہے علے الاطلاق عالم ہو مقلد یا غیر عالم اور بہی کلام شاہ صاحب موصوف سے ظاہر ہوئی یہہ بات
کہ جس کسی نے یہہ کہا ہے کہ عامی پر تقلید مجتہد معین واجب نہین علی التسلیم محمول ہے حق اُس عامی مین
جو منتسب طرف کسی مذہب کے نہو اور جو منتسب ہو طرف کسی مذہب معین کے تو اوسپر نزدیک فقہا کے
واجب ہی تقلید اُس مذہب معین کی اور مخالفت اوسکی درست نہین اور اوسکی حق مین اگر کسی نے جواز
مخالفت کا قول کیا ہی تو وہ موافق ہے مذہب بعض اہل اصول کے نہ فقہا کے اور نہ جمیع اہل اصول کے
چنانچہ اخر عقد الجید مین بعد ذکر کرنے مذاہب اور اقوال کے فرماتے ہین اور ختم کتاب اسی پر کرتے
ہین والمرجح عند الفقہاء اِنّ العامی المنتسب الے مذہب لایجوز لہ مخالفتہ ولو لم یکن منتسبًا الی مذہب
فہل یجوز ان یتخیر و یتقلد ای مذہب شاء فیہ خلاف مبنی علے انہ ہل یلزمہ التقلید بمذہب معین ام
لا فیہ وجہان قال النودی والذی یقتضیہ الدلیل انہ لایلزم بل یستفتی من شاء و من اتفق لکن من
غیر تلقط الرخص انتہی اور جب مذہب فقہا کا واسطے منتسب الے المذہب کے وجوب تعیین تقلید ثابت ہوا اور
بہت واضح ہی کہ لائق اتباع وعمل فقہا ہین تو اب اقوال بعض اہل اصول کے جو نافی ہین وجوب کے
کیونکر لائق اتباع و قبول ہونگے معہذا تطبیق درمیان کلام فقہا اور اصولیین کے علی اتم تفصیل کردی گئی
اور سوال اوسکی ہرطرح پر جواب دیدی گئی فلیتذکر فالحمد للہ سبحانہ علے ذلک و علے جمیع نعمائہ والآئہ اور وہ جو
کلام منسوب طرف مولوی اسمعیل مرحوم کے نقل کیا ہے اور اوسمین نماز معکوس اور وجوب تقلید معین
اور یہہ ثواب اعمال کو واسطے اموات کے اور تحدید ذکر وغیرہ کو ساتہہ اوضاع مخصوصہ کے بدعت
قرار دیا ہے اور مقتضای کلام اُس قائل کا یہہ ہی کہ بدعت سیئہ ہی اسواسطے کہ وہ قائل بدعت کو
منحصر سیئہ ہی مین سمجھتا ہی اور ضلالت ہی جانتا ہی تو باآنکہ یہہ بات مستند طرف کسی کتاب معتبر دین کے

١٧٧

اور طرف کلام کسی امام کے ائمہ معتبرین مین سی نہین پس کلام نے سند و دلیل قابل التفات و قبول نہین ہے
اور دعوے مستنبط اور مدلل ہونیکا اسکی جو مؤلف معیار نے کیا ہی بغیر ذکر کرنے ادلہ کے کیسی پذیرا ہو ہم
کہتے ہین کہ صلوٰۃ معکوس وغیرہ اعمال مشائخ کو اور تقلید معین وغیرہ کو کہ بمنزلہ ایک حکم اجماعی کے ہی
نزدیک محققین کے بدعت ضلالت کہنا سراسر غلط اور مخالف ہی جمہور علماء عظام اور اولیاء کرام کے
اسواسطے کہ کوئی کلیہ یا جزئیہ احکام دین کا اسکی مخالف موجود نہین اور ریاضت اور مجاہدہ نفس کا
اور ضبط احکام شرع کا جس طرحسی حاصل ہو محمود اور حسن ہے بالاتفاق جبتک کہ مخالف سنت نہ پڑی
اور اعمال مذکورہ کلیات دین مین داخل ہین غایت یہہ ہی کہ جزئیات اِس سی ساکت ہین نہ مخالف چنانچہ
احوال امام ابی حنیفہ مین جو یہہ منقول ہے کہ درمیان بیت اللہ شریف کے ایک پانون پر تمام شب
قیام کیا تھا اور دوسری پانونکو زمین سی اوٹھا کر پانو پر رکھہ لیا تھا اسکو علامہ شامی غرض حسن پر
محمول کر کے جائز کہتے ہین اور نفی کراہۃ کرتے ہین تصریح اونکی یہہ ہے قد یقال للامام رضی اللہ تعالے
عنہ مقصد حسن فی ذلک نفی الکراہۃ عنہ کما قالوا یکرہ ان یصلی الرجل حاسرًا عن راسہ لکن اذا قصد
التذلل فلا کراہۃ ثم رایت بعض الفضلاء اجاب بذلک فقال انما فعل ذلک مجاہدۃ لنفسہ ولیس بعید
ان یکون غرض مجاہدۃ النفس بذلک ممن لم یخل منہ خشوعہ مانعًا للکراہۃ انتہی پس جب برہنہ سر نماز
پڑہنا اور ایک پانون پر قیام کر کے نماز ادا کرنا مکروہ ہے اور باوصف اسکی واسطے اظہار تذلل اور غرض
مجاہدہ نفس کے جائز ہے بلا کراہۃ تو صلوٰۃ معکوس وغیرہ کو تو کسی نے فقہای معتبرین مین سے
مکروہ بھی نہین کہا اگر کہا ہوتا تو جب بھی غرض مذکور سی جائز ہو جاتی پس عمل کرنا اوسپر کیونکر بدعت
ضلالت ہوگا اگر بدعت حسنہ کہ وہ منقسم ہی طرف واجب و مندوب اور مباح کے کہو اور کسی قسم
مین اقسام ثلثہ سی داخل کرو تو ہو سکتا ہی وقد مر نقلہ منے آوائل الکتاب من کلام المجتہدین العلماء
الصالحین اسیطرح حال ہی وجوب تقلید معین کا کہ اوسکی بدعت سیئہ ہونے پر کوئی برہان و دلیل
نہین ہے ہمنی کچھہ ادلہ وجوب تو پیشتر ذکر کئے ہین اور کچھہ آگے آتے ہین اور وہ کلمات جنکو
مؤلف معیار وغیرہ نے اولہ بدعتیت بزعم اپنی قرار دیا ہی اُن سبکی جواب ہین کچھہ گزر چکے اور
باقی گزرینگی انشاء اللہ تعالے اور پونہچنا ثواب عبادات بدنیہ اور مالیہ کا احیا سے طرف
اموات کی سیکڑون احادیث صحیحہ سی ثابت ہی یہانتک کہ قدر مشترک اُن احادیث کی حد تواتر

پونہچ چکی ہے اسکو یہہ کہنا کہ اسکی لئی کوئی اصل شرع سی ثابت نہین کمال جہالت اور بی انصافی
ہے البتہ معتزلہ اور بعض شافعیہ نے موافق فہمون اپنے کے مخالف احادیث صحیحہ کے اسکا قول کیا
ہے نہ اہل تحقیق نے حنفیہ سے اور نہ اور علماء دین سے قال العلامۃ الشامی تعلیقاً علی قول صاحب
الدر المختار الاصل ان کل من اتی بعبادۃ ما لہ جعل ثوابہا لغیرہ وان نواہا عند الفعل لنفسہ لظاہر الادلۃ
واما قولہ تعالی وان لیس للانسان الا ما سعی ای الا اذا وہبہ لہ کما حققہ الکمال انتہی حیث قال ما حاصلہ
ان الآیۃ وان کانت ظاہرۃ فیما قالہ المعتزلۃ لکن یحتمل انہا منسوخۃ او مقیدۃ وقد ثبت ما یوجب المصیر
الی ذلک وہو ما صح عنہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ ضحی بکبشین املحین احدہما عنہ والاخر عن امتہ فقد
روی ہذا عن عدۃ من الصحابۃ وانتشر مخرجوہ فلا یبعد ان یکون مشہورا یجوز تقیید الکتاب بہ
بما لم یجعلہ صاحبہ لغیرہ وروی الدار قطنی ان رجلا سألہ علیہ الصلوۃ والسلام فقال کان لی ابوان
ابرہما حال حیاتہما فکیف لی ببرہما بعد موتہما فقال صلی اللہ علیہ وسلم ان من البر بعد الموت
ان تصلی لہما مع صلوتک وتصوم لہما مع صومک وروی ایضا عن علی عنہ صلی اللہ علیہ وسلم
قال من مر علی المقابر وقرء قل ہو اللہ احد احدی عشرۃ مرۃ ثم وہب اجرہا للاموات اعطی من
الاجر بعدد الاموات وعن انس قال یا رسول اللہ انا نتصدق عن موتانا ونحج عنہم وندعو
لہم ہل یصل ذلک لہم قال نعم انہ لیصل الیہم وانہم لیفرحون بہ کما یفرح احدکم بالطبق اذا اہدی
الیہ رواہ ابو حفص العکبری وعنہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اقرء وا علی موتاکم یس رواہ ابو
داؤد فہذا کلہ ونحوہ مما ترکناہ خوفا للاطالۃ یبلغ القدر المشترک بینہ وہو النفع بعمل الغیر مبلغ
التواتر وکذا ما فی الکتاب العزیز من الامر بالدعاء للوالدین ومن الاخبار باستغفار الملائکۃ
للمومنین قطعی فی حصول النفع بعمل الغیر فیخالف ظاہر الآیۃ التی استدلوا بہا اذ ظاہرہا ان لا ینفع
استغفار احد لاحد بوجہ من الوجوہ لانہ لیس من سعیہ فقطعنا بانتفاء ارادۃ ظاہرہا فقیدناہا
بما لم یہبہ العامل وہذا اولی من النسخ لانہ اسہل اذ لم یبطل بعد الارادۃ ولانہا من قبیل
الاخبار ولا نسخ فی الخبر انتہی اور بعض تفاسیر من جو واہب اجر کو جانب میت سی نائب حکمی
قرار دیکر ثواب عمل جیسے کو راجع کیا ہی طرف میت کی ہماری مدعا کے منافی نہین اسلئی کہ نائب
حکمی قرار دینا مجرد اعتبار ہے حقیقۃً نائب نہین ہوتا مگر ساتھہ اثبات نائب کرنیوالیکے یا حکم

١٧٩

شارع کے اور جب حقیقۃً نائب نہوگا اور ثواب عمل اوسکی کا طرف میت کی پونہچیگا تو مدعا ہمارا کہ نفع پونہچا ہے میت کو ساتھہ عمل غیر کے حاصل ہے علاوہ یہہ کہ اس تقدیر پر بھی تو تقیید آیہ کریمہ لَیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی سے چارہ نہوگا اسلئے کہ آیہ کریمہ سے تو ظاہرا نفی نفع عمل انسان کے واسطے انسان آخر کے مطلقاً سمجھی جاتی ہے خواہ بہ نیابت ہو یا بدون اوسکی پس جب نیابۃً ثواب عمل کسیکا کسیکو پونہچنا مانا جاوے تو بغیر تقیید آیہ مذکورہ کے کیونکر ہوسکیگا اور عبارت دوسری جو رسالہ ایضاح الحق سے مشعر عدم صحت شمار کرنے تقلید مجتہد معین کو ارکان ایمان سے اور جواز انتقال کے نقل کی ہے وہ بھی کلام بلا برہان ہے معہذا ہمپر حجت نہین اسلئے کہ ہمنے تقلید معین کو کب ارکان ایمان سے قرار دیا ہے اگر ہم رکن ایمان کہتے تو سب پر حکم فرضیت برابر کرتے اور مجتہد کو وقت ظہور قوت دلیل مذہب آخر کے اور مقلد کو وقت ضرورت کے یا احتیاط کے بیچ جمع مذہبین کے مع شرط عدم مخالفت مذہب اپنے کے اور مسائل غیر اجتہادیہ مین اجازت ترک تقلید کیون دیتے ہم جا بجا یہی کہتے ہین کہ جس شخص پر تقلید معین واجب ہے جن مسائل مین خواہ بالذات یا بالعوارض وہ شخص ساتھہ ترک کرنے اوسکے کے مستوجب تعزیر ہے نہ ہر شخص اور کلمات ابلہ فریب اور نظائر شعریہ و خطابیہ جو مؤلف معیار بیچ مین لے آتا ہے مثبت مدعا نہین ہوسکتین پس ذکر کرنا مؤلف معیار کا نظائر مذکورہ ایضاح الحق کو پھر اوسکی مدح بہت سی کرنا لایغنی من الحق شیئًا اور یہہ جو مؤلف نے کہا کہ اگر ایک ہی مجتہد کی تقلید کا حکم کیا جاوے تو بعض اوقات مین مقلد تارک فرض کا اور مرتکب حرام کا بنجائیگا تو جواب اسکا اولًا کہلا ہے کہ ایسی وقت مین کہ مقلد کو تقلید مجتہد اپنی مین بجہت کسی عارضہ کے ارتکاب حرام سے چارہ نہو تو ہمنے اوس حالمین حکم جواز تقلید مجتہد آخر کا دیا ہے اور مواقع ضرورت کو حکم وجوب سے مستثنی کیا ہے فلا یرد علینا ہذا الکلام نقضًا اور ثانیًا یہہ کہ یہہ عذر عند اللہ معتبر نہین ہے کہ کوئی شخص کہے کہ مجھہ مین طاقت عمل کی اوپر مذہب حنفی کے مشلا تھی مین حرام مین مبتلا ہوا جاتا تھا اسلئے مین نے تقلید معین ترک کر دی اگر تقلید معین کو ہم مطلقًا واجب کہتے تو مقلد کو یہہ کہتے کہ حرام سے بچنا بحسب ظاہر کے تیرے اختیار مین ہے تو کیون اوسمین مبتلا ہوا اور دو نو مثالین جو مؤلف معیار نے دی ہین ہم اوسمین پوچھتے ہین کہ اگر زوجہ مفقود الخبر برس دن کے بعد غلبہ شہوت سے مضطر ہو جاوے اور زنا سے نہ بچ سکے تو پھر کیا جاوے

سے اب تو مذہب مالک بھی تعین ہی کہ اوسکی تقلید کرکے حرام سے بچے پس یا مطلق تقلید ہے کو چھوڑے
اور اپنی ہوا سی جو چاہے کرے یا احکام اسلام سے قطع کرے پس اگر ایسے مصالح باعث ہون عدم
وجوب تقلید معین کے تو باعث ہونگے ترک مطلق تقلید کے بلکہ ترک اسلام کے وشناعتہ مما لا
یخفے اور وہ کلام منقول تنویر العینین سی جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ تحقیق غلو کیا بعض آدمیون نے اور
تعصب کیا بیچ التزام تقلید شخص معین کے یہانتک کہ منع کیا اجتہاد سی اور منع کیا تقلید غیر امام سے
سے بیچ بعض مسائل کے اور یہہ ہی مرض سخت انتہی باآنکہ جوابات اسکی تفصیل سے پہلے گذر چکے ہین ہی
کہا جاتا ہے کہ مفاد اس کلام کا منع اور انکار وجوب تقلید مجتہد معین نہین ہے بلکہ اس کلام مین
مذمت ہی غلو اور تعصب کے اس مقلد سی جو مجتہدین معتبرین نے الشرع کو اجتہاد سی منع کری اور کسی حال
مین بضرورت یا بدون بعض مسائل مین بھی تقلید امام آخر نہ تجویز کرے اور یہہ دونو باتین ہم بھی
نہین پسند کرتے ہین کسی مجتہد کو اجتہاد سی کب منع کیا ہے البتہ اُن سفہا کو جو لیاقت اجتہاد بلکہ
فہم کامل مثل علماء کاملین مقلدین کے بھی نہین ہی اور اگر برہان یا حجت پیش کرتے ہین تو دس جگہ سے
مرتبہ فہم سے گرتے ہین اور کچھہ کچھہ ترجمے ظاہر آیات اور احادیث کے سیکھہ کر دعوی اجتہاد کرتے
ہین اور ائمہ دین اور اکابر مجتہدین پر طعنے اور زبان درازیان کرتے ہین اور اکثر فرقہ اہل اسلام بلکہ
عمائد دین کو زندیق اور مشرک ٹھہراتے ہین اس حرکت ناشائستہ سی منع کیا ہی اور اسیطرح وقت وقوع
ضرورت وغیرہ مین واسطی مقلد کے اور وقت ظہور ضعف دلیل مجتہد اپنے کے اور قوت دلیل مجتہد آخر
کے واسطے مجتہد کے باعتبار اصل اور زمانہ سابق کے ہم ترک کرنا تقلید مجتہد اپنے کا جائز کہتے ہین
پس یہہ کلام ہمکو مضر نہوا اور عبارت شیخ عبد الحق مرحوم کی جو تحصیل التعرف سی نقل کی اوسمین بعض
عبارت کو جو منافی مدعای مؤلف تھی حذف کرکے باقی کو ذکر کیا ہی چنانچہ بیان اسکا کلام شیخ مذکور
سی جو وارد کیا ہی شرح سفر السعادۃ مین عنقریب آتا ہی اور تصرف باطل مؤلف معیار کا واضح ہوتا ہے
معہذا یہہ عبارت بھی ہمکو مضر نہین اسلئی کہ اس کلام مین یہہ فرماتے ہین کان طریق المتقدمین انھم لا
یرون التزام مذہب معین واتباع مجتہد واحد بل کان للمجتہدین العمل باجتہادہم وکان سبیل العوام
ان یستفتوا الفقہاء ویرجعوا الیہم من غیر متابعۃ احد بعینہ انتہی یعنی طریقہ متقدمین کا یہہ تھا کہ التزام
مذہب معین واجب نہین جانتے تھے بلکہ مجتہدین اپنی اجتہاد پر اور عوام فتوای مجتہدین پر لاعلی التعین

عمل کرتے تھے اور اس صنیع متقدمین پر کلام ابن حزم جو سابق مین گذر چکا بطور سند ذکر کیا ھے
بعد اسکے فرماتے ہین وانما حدث ذلک بعد تلک القرون من غیر انکار احد فتحل ذلک محل الاجماع
یعنے جز این نیست کہ پیدا ہوئی تقلید مجتہد معین کے بعد قرون مذکورہ کے بغیر انکار کسیکے پس نہ
انکار کرنا علما اور مجتہدین امت کا بمنزلہ اجماع کے ہوگیا بعد اس کلام کے شیخ مرحوم نے دلیل
صنیع متقدمین کی ذکر کی آپ غور کرنا چاہیئے کہ اس کلام سے برائی تعیین تقلید کے کہان سمجھی گئی بلکہ
تعیین تقلید ایک مسئلہ اجماعی قرار پایا نزدیک شیخ مرحوم کے فانقلب ما نقلہ حجۃ لہ حجۃ علیہ آوردہ
ترجیح اور خیریت مختار متاخرین کے جو نزدیک شیخ کے قرار پائی ھے اور مؤلف معیار نے بنظر
تعصب اسکی طرف التفات نکی اسکا حال سنو کہ شیخ موصوف شرح سفر السعادۃ مین فرماتے ہین بعد
تحقیق اور بسط کے فرمودہ اند کہ قبلۂ توجہ یکے باید چہ امام شریعت وچہ شیخ طریقت تا بنائی توحید
محکم گردد و قدم تحقیق راسخ چہ تشعب وتفرق اصل موجب تشتت و تشعب نزع بود پس بسط نفس باصل
مرجوع الیہا فقہا اصولا وتصوفا لازم بود واین طریقہ متاخرانست وشک نیست کہ این محکم تر ومضبوط
تر ست انتہی مختصرا پھر بعد نقل کرنے مذہب متقدمین کے فرماتے ہین واین مذہب بانصاف نزدیک تر
نماید وبفہم نزدیک تر در آید لیکن قرار داد علما ومصلحت دید ایشان در آخر زمان تعیین وتخصیص مذہب است
وضبط وربط کار دین ودنیا ہم درینصورت بود وازاول مخیر است ہرکدام راکہ اختیار نماید صورت دارد
ولیکن بعد از اختیار یکے بجانب دیگری رفتن نشاید تو ہم مواطن وتفرق وتشعب در اعمال احوال انجامد
بود قرار داد علما متاخرین برین است وہو المختار وفیہ الخیر انتہی اور یہہ کلام ملا علی قاری کا جو شرح
عین العلم سے نقل کیا ھے ومن المعلوم ان اللہ سبحانہ ما کلف احدا الی آخرہ علی تقدیر تسلیم صحۃ نقل کے یہہ
ہمکو مضر نہین اسواسطے کہ بالذات مع قطع النظر عن عروض العوارض یہہ بات واقعی ہی لیکن بر تقدیر عروض
عوارض کے حکم کیا گیا ہی تعیین تقلید کا اور اسصورت مین حکم الہی اسیطور پر ھے کہ مر سابقا اور ثانیا یہہ کہ
کلام دوسرا ملا علی قاری کا جو رسالہ تشییع فقہاء الحنفیہ مین کہ معروف ہی رسالہ ردقفال کرکے فرماتے ہین
قلنا لا یجوز للقاضی ما قلتموہ بل یجب علیہ حتما ان یتعین مذہبا من ہذہ المذاہب اما مذہب الشافعی فی
جمیع الوقائع والفروع واما مذہب مالک واما مذہب ابی حنیفۃ وغیرہم ولیس لہ ان ینتقل من مذہب
الشافعی فے بعض ما ہواہ و مذہب ابی حنیفۃ فی الباقی ما یرضاہ لانا لو جوزنا ذلک لادی الی الخبط والخروج

عن الضبط و حاصله یرجع الی نفي التکالیف لان مذہب الشافعي اذا اقتضی تحریم شيءٍ و مذہب ابي حنیفة اباحة ذلک الشيء بعینه او علے العکس فهو ان شاء مال الے الحل و ان شاء مال الے الحرام فلا یتحقق الحل و الحرمة و في ذلک اعدام التکلیف و ابطال فائدته و استیصال قاعدته و ذلک باطل انتهے منافات صریح رکھتا ہے ساتھہ کلام منقول شرح عین العلم کے تو اگر محمل مذکور پر نہ محمول کرو اوسکو تو یون تطبیق کرو کہ کلام شرح عین العلم ذکر کیا ہے دلیل مین مذہب بعض علماء کے جو وہ تقلید علے التعیین کو واجب نہین کہتے اور کلام رسالہ تشییع الفقہاء جو ہمنے نقل کیا ہے مبنی ہوا وپر تحقیق کے نزدیک ونکے چنانچہ تفصیل اسکی ساتھہ نقل کرنے پوری عبارت شرح عین العلم کے عنقریب ہوئی جاتی ہے اور تلبیس مؤلف معیار کی کماینبغی کہلی جاتی ہے اور یہی دو تو جواب بن سکتی ہین اس کلام ملا علی قاری کے ثم اغرب ایضا في نقله انه لو انتقل حنفے الے الشافعي لم تقبل شهادته وان کان عالما کما في اواخر الجواہر الخ اور تیسرا جواب اسکا یہہ ہی کہ یہہ کلام یعنے غریب کہنا عدم قبول شہادت منتقل کو محمول ہی اسصورت پر جسمین عیب لگانیکا توہم اوپر ائمہ مجتہدین کے ہوا اور وہ انتقال جو محتمل طعن اور سوء ظن کا نہین وہ انتقال ہے عارف اولہ کا واسطے غرض محمود کے کما مر من الشامي اور در صورت احتمال ناشی ہونے سوء ظن اور طعن کے خود ملا علی قاری روا تعزیر کا اور غیر مشروع ہونے انتقال کو تسلیم کرتے ہین چنانچہ متصل اسی کلام منقول مؤلف معیار کی رسالہ سم العوارض مین فرماتے ہین واما ما اشتهر عن الحنفیة من ان الحنفي اذا انتقل الے مذہب الشافعي یعزر واذا کان الامر بالعکس یخلع فهو قول مبتدع و مخترع نعم لو انتقل طاعنا في مذہبه الاول سواء کان حنفیا او شافعیا یعزر فضلا عن التعزیر بل یجب حمله علے ما تقرر و تحرر انتهے اور یہہ جو شرح اسبیجابی سی نقل کیا ہے کہ علماء عراق نے اور ماوراء النہر نے سات مسئلون مین اوپر قول امام مالک اور امام شافعی کے فتوی دیا ہی سو کیا مضر ہے ہمنی یہہ کب دعوی کیا ہے کہ کسی صورت مین قول غیر امام اپنے کا اختیار کرنا درست ہی نہین بعض صور مین جنکا ذکر بار بار ہو چکا اختیار کرنا مذہب آخر کا ہم درست رکہتے ہین البتہ جب اعذار مذکورہ موجود نہون تو چہوڑنا اپنے مذہب کا ہمارے نزدیک ممنوع ہی والا فلا اس محل مین ذرا عبارت در مختار و شامی مین غور کرو قال صاحب الدر نقلا عن المنیة والسراجیة والنہر الفائق و یاخذ القاضي کالمفتي بقول ابي حنیفة علی الاطلاق ثم بقول ابي یوسف ثم بقول محمد ثم بقول زفر والحسن ابن زیاد وهو الاصح منیه و سراجیه و عبارة النہر ثم بقول الحسن و صحح في الحاوي اعتبار قوة المدرک والاول اضبط ولا یخیر الا

اذا کان مجتہداً ای المقلد متی خالف معتمد مذہبہ لا ینفذ حکمہ و ینقض و ہو المختار للفتویٰ کما بسطہ المصنف فی فتاواہ و غیرہ و قدمناہ اول الکتاب و سیجیٔ انتہی قال العلامۃ الشامی معترضاً علی قول الدر و لا تخیر الا اذا کان مجتہداً ای لا یجوز لہ مخالفۃ الترتیب المذکور الا اذا کان لہ ملکۃ یقتدر بہا علی الاطلاع علی قوۃ المدرک و بہذا رجع القول الاول الی ما فی الحاوی من ان العبرۃ فی المفتی المجتہد لقوۃ المدرک نعم فیہ زیادۃ تفصیل سکت عنہ الحاوی فقد اتفق القولان علی ان الاصح ہو ان المجتہد فی المذہب من المشائخ الذین ہم اصحاب الترجیح لا یلزمہ الاخذ بقول الامام علی الاطلاق بل علیہ النظر فی الدلیل و ترجیح ما رجح عندہ دلیلہ و نحن نتبع ما رجحوہ و اعتمدوہ کما لو افتوا فی حیاتہم کما حققہ الشارح فی اول الکتاب نقلاً عن العلامۃ قاسم و یاتی قریباً عن الملتقط انہ ان لم یکن مجتہداً فعلیہ تقلیدہم و اتباع رائہم فاذا قضی بخلافہ لا ینفذ حکمہ انتہی اور اسیطرح حال ہی مسئلہ رد جہ منفقہ و کاکہ اوسمین بجہت عذر و قوع ضرورت قویہ شرعیہ کی قول امام کے مالک پر فتویٰ دیا گیا ہے فلانیا فی ما قصدنا اور یہہ قول ان من علماء خوارزم یعنی من اصحابنا من اختار عدم فساد الصلوٰۃ بالخطاء فیہا اخذاً بمذہب الشافعی فقیل لہ مذہبہ ذلک فی غیر الفاتحۃ فقال اخترت من مذہبہ الاطلاق و ترکت التقیید انتہی ابن ملا فروخ مکی نے قول سدید مین ابن نجیم سے نقل کیا ہی اور کہا ہے کہ ابن نجیم نے بزازیہ سے نقل کیا ہے مؤلف معیار نے واسطی ابلہ فریبی کے اول اسکو بزازیہ سے نقل کیا ہے پھر یہہ کہا کہ ابن نجیم نے بعض رسائل مین نقل کیا پھر کہا کہ فہامہ نے بھی قول سدید مین نقل کیا تاکہ جہلا یہہ سمجھین کہ یہہ تین شخصون کا قول ہے اور مؤلف معیار کی نظر ان سب پر ہی نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ التلبیسات و قد وجدت کثیراً امثالہا فی ذلک الکتاب لکن ترکت التعرض لہا خوفاً للاطالۃ و اقتصاراً علی قدر الحاجۃ بہر حال اس قول سے خود واضح ہے کہ اس عالم خوارزمی نے قول شافعی نہین اختیار کیا تھا اسواسطے کہ مذہب شافعی کا مطلق قراءۃ مین نہتا بلکہ قراءۃ فاتحہ مین تہا اور یہہ جو عبد العظیم مکی نے کہا کہ مذہب شافعی مطلق قراءۃ مین ہے اور فاتحہ مین خطای قراءۃ سی حکم فساد صلوٰۃ کرنا بجہت خصوصیت فاتحہ کے نہین ہی بلکہ بجہت لزوم فوت ہونے بعض فاتحہ کے کہ وہ ایک رکن ہی ارکان صلوٰۃ سی نزدیک شافعی کے یہہ حکم ہے تکلف صرف ہی اور تاویل بسا بعید ہے بلا حاجت اسواسطے کہ جسوقت خطاء قراءۃ سے فاتحہ مین جسکم عدم جواز صلوٰۃ کیا اگرچہ باعث رکنیت ہی کی ہو تو حکم جواز صلوٰۃ کا ساتھ خطا کے مطلق قراءۃ مین علی الاطلاق نہ باقی رہا اور

ان من علماء خوارزم یعنی من اصحابنا من اختار عدم فساد الصلوٰۃ بالخطاء فیہا اخذاً بمذہب الشافعی فقیل لہ مذہبہ ذلک فی غیر الفاتحۃ فقال اخترت من مذہبہ الاطلاق و ترکت التقیید انتہی

تقشید کے لحاظ کرنا خصوصیت فاتحہ کا کچھ ضروری نہین بلحاظ رکنیت کے ہی اگر حکم عدم جواز صلوۃ کیا جائیگا تو حکم جواز ساتھہ خطای قراءۃ کے علے الاطلاق باقی رہیگا مع ہذا اختیار کرنا امام خوارزمی کا جواز صلوۃ کو ساتھہ خطا فے القراءۃ کے مطلقاً علے اتی وجہ کان ہمارا معمول ہمارا ہمارے ائمہ کا مختار نہین اور ہم اس خوارزمی کے مقلد نہین ہین فلا ینتقض قولہ حجۃ علینا با آنکہ اختیار کرنا خوارزمی کا بجہت تقلید امام شافعی کے نتہا کام بلکہ ظاہر یہہ ہے کہ یہہ کہنا اُسکا اجتہاد ساتھہ پہچاننے قوت دلیل کے تھا چنانچہ یہہ قول اُسی خوارزمی کا لیا تقرر سے کلام محمد ان المجتہد یتبع الدلیل لا القائل اسپر بصراحت دال ہے کہ مین نے اس حکم کو باجتہاد اپنی اور دیکھنے قوت دلیل کے اختیار کیا ہے موافق فرمانے امام محمد کے حق مجتہدین کہ وہ اتباع دلیل کیا کرتا ہے اور قائل سے کام نہین رکہتا اور بالفرض اگر تقلید شافعی بھی تسلیم کیجاوے تو بھی کچھ قباحت نہین اسلئے کہ مجتہد کو وقت قوت دلیل کے اور مقلد کو عند الضرورت وغیرہ تقلید غیر تجویز کی گئی ہے بشرائطہ اور فتوی دینا متاخرین کا اوپر تحلیف شہود کے قائم مقام تزکیہ کے کرکے علی التسلیم مبنی ہے اوپر وقوع ضرورت قویہ کے کہ جسمین اب محل غور ہے کہ مسئلۂ مذکورہ مؤلف معیار کے بیچ ترک تقلید امام اپنے کے اعذار مذکورہ سی جسمین ہمنے ترک تقلید کو جائز کہا ہو خانے نہین جسمین پس ایسی ترک تقلید سے جو بجہت اعذار مذکورہ کے جائز ٹھہرا یہہ کب لازم آیا کہ ہر جاہل صرف یا عالم غیر مجتہد کچھہ ترجمہ قرآن شریف اور حدیث کا سیکھہ کر امام اعظم ابو حنیفہ اور امام شافعی وغیرہما رضی اللہ تعالے عنہم پر زبان تشنیع دراز کرے اور بلا عذر معتبر مذہب اپنی امام کا چھوڑکر خفیہ رفع یدین اور جہر بالتسمیہ اور تامین کرنے لگے اور کہے مین اپنے فہم سے حدیث پر عمل کرتا ہون اور تقلید کی مجکو کیا حاجت اور تمامی اکابرین کو مثل امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام زفر وغیرہم اور مزنی اور طحاوی اور کرخی اور دبوسی وغیرہم کو باعث التزام تقلید امام معین کے علے الاعلان زندیق اور مشرک کہے چنانچہ اس قسم کے کلمات ایک رسالہ اشعار موزون مین جسکو کسی سفیہ نے دہلی مین چھپوایا ہے موجود ہین نعوذ باللہ من شر ہذہ السفہاء المتعصبین الحمقاء المتلقین اور یہہ جو عالمگیری سی روایۃ مجموعۃ النوازل نقل کی ہے سئل شیخ الاسلام عطاء بن حمزۃ عن ابی الصغیرۃ زوجہا من صغیر و قبل الجواب ... لکبر الصغیر ان وجہہا

و ، بکر الصغیر ان وجہہا

غیبۃ منقطعۃ وقد کان النکاح بشہادۃ الفسقۃ ہل یجوز للقاضی ان یبعث الی شافعی المذہب لیبطل
ہذا النکاح بسبب انہ کان بشہادۃ الفسقۃ قال نعم وللقاضی الحنفی ان یفعل ذلک بنفسہ اخذا بہذا
المذہب وان لم یکن مذہبہ ہی مسئلۃ القضاء علی خلاف المذہب انتہی اور اس سی یہہ زعم کیا ہی کہ قضا
اور افتا بلا ضرورت اوپر مذہب غیر کے درست ہی دال ہی اوپر کمال نافہمی اور شدت بلادت کی اسواسطی
کہ معنی اس روایت سکے یہہ ہین کہ جسوقت نکاح صغیر و صغیرہ کا ساتہہ ولایت ابوین کے واقع ہوا
اور پہر دو نو صغیرین جوان ہو گئے اور اسحال مین درمیان زوجین سکے غیبۃ منقطعہ متحقق ہوئی
یعنی ایسی غیبت کہ منقطع ہے خبر سی یعنی زوج کی نہ زوجہ کو اور زوجہ کے زوج کو خبر بھی نہین ملتی
تو اسوقت مین نفقہ بھی زوجہ کا اوپر زوج سکے واجب ہی اور سوا نفقہ کے اور حقوق زوجیت سکے
ضروری ہین اور جوان عورت کا محفوظ رہنا ابتلائی معصیت زنا وغیرہ سی ایسی حالین خصوصاً وقت
نملنے نفقہ واجبہ کے جانب زوج سی بہت عسیر ہی اب اس ضرورت سی اگر شافعی المذہب کیطرف کہ انکے
مذہب مین شہادت فاسق سکے صحیح نہین ہی برخلاف مذہب حنفی کہ انکے یہان صحیح ہے اگرچہ واجب
القبول نہین رجوع کرین تاکہ بجہت عدم صحت شہادت شہود نکاح سکے کہ وہ فاسق تھی بطلان نکاح کا
حکم کردی اور عورت مذکورہ مضیق ضرورت ملجیہ مین مبتلا نرہے تو درست ہی اور اگر اسی محل مین قاضی
حنفی المذہب بھی بسبب ضرورت مذکورہ کے مذہب شافعی پر حکم کرے تو جائز ہے پس بغور دیکھو کہ
اسجگہہ بلا ضرورت مذہب شافعی پر کب عمل کیا گیا اور اسکی اجازت روایت مذکورہ سی کہان سمجھی گئی اور وقت
وقوع ضرورت سکے مقتضای حکم مخالف مین رجوع کرنا طرف قاضی مذہب آخر کے بالاتفاق لازم نہین بعض فقہا
تو کہتے ہین کہ شافعی المذہب ہی کیطرف مثلا رجوع کرے اور بعض کہتی ہین جب ضرورت عمل سکے مخالف مذہب
اپنی کے متحقق ہوئی تو خواہ مذہب مخالف والا حکم کر دی خواہ مذہب موافق والا پس یہہ جو ہمنی کہا ہی
کہ وقت وقوع ضرورت سکے عمل کرنا اور فتوی دینا اوپر مذہب مجتہد آخر کے درست ہی مراد اس سے
ضرورت حادثہ عامل اور مستفتی کی ہے اور نہ موجود ہونا قاضی مذہب آخر کا ضرورت نہین ہی واسطے
حکم قاضی مذہب اپنی سکے تاکہ موجود ہونے سی یہہ ضرورت مرتفع ہو جاتی پس یہہ جو مؤلف نی کہا کہ اگر
عمل اور فتوی بمذہب مخالف ضرورت ہی کیوقت جائز ہوتا تو اس سائل کو عطا بن حمزہ باوجودیکہ
شافعی المذہب موجود تھا اور ضرورت خلاف کرنیکی اپنی مذہب سی نتھی کیون حکم دیتی کہ حنفی قاضی آپ ہی

١٨٧

نکاح کو باطل کر دی انتہی مختصراً ساقط ہوا اسلئی کہ مستفتی کو اس محل مین ضرورت قویہ موجود تھی
اور اختلاف فقہا کا بیچ رجوع کے طرف قاضی مذہب آخر کے واسطی امضای حکم کے ظاہر ہر روایت
نہر الفائق اور قاضی خان کسی قال العلامة الشامی و نظیر ہذہ المسئلة عدة ممتدة الطہر التی بلغت برؤیة
الدم ثلثة ایام ثم امتد طہرہا فانہا تبقی فی العدة الی ان تحیض ثلث حیض و عند مالک تنقضی
عدتہا بتسعة اشہر وقد قال فی البزازیة الفتوی فی زماننا علی قول مالک وقال الزاہدی
کان بعض اصحابنا یفتون بہ للضرورة واعترض فی النہر وغیرہ بانہ لا داعی الی الافتاء بمذہب
الغیر لامکان الترافع الی مالکی یحکم بمذہبہ وعلی ذلک مشی ابن وہبان فی منظومتہ ہناک لکن
قدمنا ان الکلام عند تحقق الضرورة حیث لم یوجد مالکی انتہی وقال قاضی خان فی فتاواہ حکی
عن الشیخ الامام عبد الواحد الشیبانی انہ قال لا یفعلہ القضاة من التفویض الی شفعوی المذہب
فی فسخ الیمین المضافة وبیع المدبر وغیر ذلک انما یجوز اذا کان المفوض یری ذلک بان قال
لا اجتہاد لی الی ذلک اما اذا کان لا یری ذلک لا یصح تفویضہ وقال غیرہ وہو احتیاط
یصح التفویض وان کان لا یری ذلک لان علی قول ابی حنیفة لو قضی بخلاف رأیہ ینفذ قضاؤہ
فی اصح الروایتین فلان یصح تفویضہ کان اولی انتہی راقم الحروف کہتا ہے کہ اس زمانہ مین
قول صاحبین کا مفتی بہ ہی یعنی قضا قاضی کی خلاف مذہب اپنی کے درست نہین کما نقلہ
من فتح القدیر پس قول قاضی خان کا محمول ہوگا زمانہ سابق پر اور بھی ہم کہتے ہین کہ روایت
مجموعة النوازل سے یہ امر کب معلوم ہوا کہ حکم کرنا قاضی حنفی کا اوپر مذہب شافعی کے وقت
موجود ہونے قاضی شافعی کے جائز ہے بلکہ معنی اوسکے یہ ہین کہ بر تقدیر موجود ہونی قاضی
شافعی کے تو رجوع طرف شافعی کے چاہیئے اور اگر حنفی یہی حکم کر دی بر تقدیر نہونی قاضی
شافعی کے تو درست ہی اور اسیطرح روایت منقولہ فصول عمادی محمول ہے ضرورت پر اور نماز
پڑہنا ابو الطیب طبری کا کہ شافعی المذہب تھی ساتھہ بیٹہ طائر کے باوجودیکہ اونکے مذہب مین
نجس ہے بموافقت حنبلیہ کے اور ادا کرنا ابو عاصم حنفی کا نماز کو بطور شعار شافعیہ کے دلیل جواز
تقلید امام آخر کی بلا ضرورت واسطی غیر مجتہد کے نہین ہو سکتا اسواسطی کہ محتمل ہی کہ ابو الطیب
طبری نے بسبب ضرورت فوت ہونی جمعہ کے اوپر مذہب حنبلی کے عمل کیا ہو چنانچہ اغیر قید مذکور

بیچ عبارت سید علامہ سمہودی کے جسکو مؤلف نے حذف کر دیا ہے اسپر دال ہے کما قال قلت و
معلوم انہ انما کان شافعیا یتجنب الصلوۃ بذرق الطیر فلم تنبغہ علیٰ مذہبہ فی ذلک من تقلید المخالف
عند الحاجۃ الیہ انتہی اور ابو عاصم حنفی نے جو بشعار شافعیہ نماز پڑہی جزاین نیست کہ جہر بالتسمیۃ
اور رفع یدین وغیرہ جو مکروہات ہین مذہب حنفی کے بمراعات قفال کے واسطے تالیف قلوب و ازالہ
بعض کے اختیار کئے جس طرح قفال نے اذان مین تکرار کر دیا کلمات واحدہ کو کسی سبب سے اس
منع سے تقلید شافعی کیونکر سمجہی گئی البتہ اسمین کلام ہے کہ ارتکاب ان مکروہات کا بمصلحت دینے
کسی محل مین جائز ہے یا نہین سو یہہ بحث ہے آخر اور قطع نظر ازین فعل ابو عاصم کا مثبت احکام اور
حجت شرعیہ نہین ہے خصوصاً جب ادلہ قاطعہ اور تصریحات ائمہ مخالف اوسکے موجود ہون کما مر
بنہ منہا رسالتی نبذ پس اونکے تقلید کرنے سے واسطے شافعی کے جواز تقلید ثابت نہین ہوتا اور
پھر جو رسالہ زینیہ سے نقل کیا ہے ولکن آن نو نذ صحۃ الاستبدال مین قول امام ابو یوسف وصحۃ
البیع بغبن فاحش بناءً علی جواز التلفیق فی الحکم بین القولین انتہی اس سے جواز تقلید امام آخر سے
کیا علاقہ مذہب امام ابو یوسف مذہب امام ابو حنیفہ سے علحدہ نہین ہے چنانچہ بیان اسکا
پیشتر نقل کلام شامی وغیرہ کسی ہو چکا ہے پس اختیار قول امام ابو یوسف سے تقلید مذہب آخر
کی نہوئی اور نیز اس کلام سے جواز تلفیق بھی نہین مفہوم ہوتا اسلئے کہ معنی اس کلام کے توجیہ مین
کہ اگر تلفیق کے جواز پر مبنی کر کے اسطور پر حکم کرو تو ممکن ہے اب خواہ مبنی علیہ نزدیک قائل کے
درست ہو یا نہو اور علی التسلیم کہا جاتا ہے کہ مطلقاً تقلید امام آخر کس نے منع کی ہے اگر اس کلام
سے علی تقدیر فرض المحال جواز مفہوم ہوا تو صور جواز پر جسکو ہمنے مفصلا ذکر کر دیا محمول
کر لینا چاہیئے اور یہہ جو کلام شیخ عبد الحق سے نقل کیا ہے کہ بعض مسائل مین انسان حنفی ہو اور
بعض مین شافعی تو جائز ہے یہہ حضرت شیخ نے اگر کہا ہے تو موافق مسلک متقدمین کے جو بحسب
صواب دید زمانہ کے ترک کر دیا گیا نہ مطابق آرای متاخرین کے جو مختار ہے اور اوفق ہے
ساتھ مصلحت وقت کے چنانچہ یہہ مضمون خود کلام شیخ سے جو شرح سفر السعادت سے نقل
کیا گیا واضح ہو چکا اور دو فتوی مولوی حیدر علی ٹونکی کے جسکو مؤلف معیار نقل کرتا ہے
اوسمین استدلال اور مطالب مزعومہ مؤلف کے ساتھ انہی کلامون کے ہی جس کے جوابات پیشتر

دیدی گئی اور اگر کوئی نئی بات مولوی مذکور کی ہوتی تو وہ لائق استناد کیا ہوتی باانہمہ جواب
معقول اسکا دیا جاتا لیکن نہتی لہذا تطویل سخن نکی گئی اور یہہ جو میزان عارف شعرانی سے
نقل کیا ہے کان الامام ابن عبد الله یقول لم یبلغنا عن احد من الائمۃ انہ امر اصحابہ بالتزام
(حاشیہ صفحہ ۱۹۰ مین ہے)
مذہب معین لا یری صحۃ خلافہ بل المنقول عنہم تقریرہم الناس علی العمل بفتوی بعضہم
بعضا لانہم کلہم علی ہدی من ربہم و کان یقول ایضا لم یبلغنا فی حدیث صحیح و لا ضعیف ان
رسول الله صلی الله علیہ وسلم امر احدا من الامۃ بالتزام مذہب معین لا یری خلافہ
و ما ذلک الا لان کل مجتہد مصیب آخرہ مسلم ہے اور ہمکو مضر نہین اسلئے کہ ہمنی علی العموم
سب مسلمانون پر تقلید معین کا وجوب باینطور کہ خلاف اسکی صحیح نہ سمجہی نہین کیا بلکہ وقت
وقوع ضرورت کے اور نہ پہنچ جانے انسان کے مرتبہ اجتہاد کو اور در صورت احوط ہونے
مذہب امام آخر کے بشرط عدم ارتکاب نکر ومذہب اپنی کے ہم بہی تقلید امام آخر جائز
رکہتے ہین کما مر غیر مرۃ اور یہہ کلام امام شعرانی کا انہین صور تو مین سی ایک پر محمول ہے
یعنی یہہ فرمانا حق مجتہدین ہی جسکو فہم اجتہادی ہے اور ماخذ احکام ساتہہ حصول نظر
کشفی کے معلوم ہوگئی اور اوسنی انتہا سب احکام کی طرف عین واحد کی بنظر کشف دیکہہ لی
نہ حق مقلدین محجوبین ہین کہ نہ جنکو قوۃ اجتہادی ہے اور نہ نظر کشفی چنانچہ پہلی اسی کلام منقول
کی خود عارف شعرانی فرماتے ہین سمعت سیدی علیا الخواص رحمۃ الله علیہ یقول لا یبلغ
الولی مقام الکمال الا ان صار یعرف منازع جمیع الاحادیث الواردۃ عن رسول الله صلی
الله علیہ وسلم و یعرف من این اخذہا الشارع من القرآن فانہ تعالی قال ما فرطنا فی الکتاب
من شیء فجمیع ما بینتہ الشریعۃ من الاحکام ہو ظاہر المآخذ للولی الکامل من القرآن کما کان علیہ
الائمۃ المجتہدون و لولا معرفتہم بذلک ما قدروا علی استنباط الاحکام التی لم یصرح بہا
قال وہی منقبۃ عظیمۃ للکامل حیث صار یشارک الشارع فی معرفۃ منازع اقوالہ صورۃ من
القرآن العظیم بحکم الارث لہ صلی الله علیہ وسلم انتہی فان قلت فہل یجب علی المحجوب عن
الاطلاع علی العین الاولی للشریعۃ التقیید بمذہب معین فالجواب نعم یجب علیہ ذلک
لئلا یضل فی نفسہ و یضل غیرہ فاعذر یا اخی المقلدین المحجوبین اذا انکشف حجابک فی

قولهم المصيب واحد ولعله امامي والباقي مخطئ يحتمل الصواب في نفس الامر فيها خلاف
وتزلزل قول من قال كل مجتهد مصيب على من انتهى سيره وخرج عن التقليد وشهد
اغتراف العلماء كلهم علمهم من عين الشريعة وتزلزل قول من قال المصيب واحد لا بعينه
والباقي مخطئ يحتمل الصواب على من لم ينته سيره ولا ترجح قولاً منهما على الآخر و
اشكر ربك على ذلك والحمد لله رب العالمين اور دوسری جگهه فرماتے هین وكان سيدي
علي الخواص رحمه الله تعالى اذا سأله انسان عن التقييد بمذهب معين الآن هل هو واجب
ام لا يقول له يجب عليك التقييد بمذهب ما دمت لم تصل الى عين الشريعة الاولى
خوفاً من الوقوع في الضلالة وعليه عمل الناس اليوم فان وصلت الى شهود عين
الشريعة الاولى فهناك لا يجب عليك التقييد بمذهب انتهى اب بنظر انصاف ملاحظه
چاهیے که عارف شعرانی نے کسطرح مقلدین پر جنکو کمال ولایت اور نظر کشفی سے مرتبه
اجتهاد حاصل نهین هے حکم وجوب تقلید امام معین کیا اور کهاکه جو کوئی مقلدین مین سے
تقلید امام معین نکریگا تو خود بهی گمراه هوگا اور دوسرے مسلمانونکو بهی گمراه کریگا اور اسیطرح جابجا
کلام عارف شعرانی کا اور حضرت شیخ محی الدین ابن العربی رضی الله تعالی عنه کا اسپر
ناطق هے انشاء الله تعالی تصریحات کلام انکی عنقریب آتی هین اور بهی عارف شعرانی
نے بعد نقل کرنے کلام امام جلال الدین السیوطی کے جسکو مؤلف معیار نے نقل کیا هے
فرمایا هے که جواز انتقال ایک مذهب سے طرف دوسرے مذهب کی جو مفاد کلام جلال الدین
سیوطی کا هے حق اهل کشف وشهود مین هے اور نهین تو هر مقلد پر واجب هے اعتقاد
ترجیح امام اپنی کا جبتک که کمال ولایت کو نهین پهنچا اور نقل کیا اس مضمون کو امام
غزالی اور امام الحرمین اور ابن السمعانی اور هراسی سے تصریح اونکی یه هے وسمعت سيدي
عليا الخواص رحمه الله تعالى يقول كل من نور الله قلبه علم ان سكوت العلماء على من انتقل
من مذهبه الى آخر انما هو لعلمهم بان الشريعة تعمهم كلهم وتشملهم فيحمل قول من رجح قول امامه
على غيره على انه لم يبلغ الى مقام الكمال حال قوله ذلك وقد قدمنا في ايضاح الميزان
وجوب اعتقاد الترجيح على كل من لم يصل الى الاشراف على العين الاولى من الشريعة المطهرة

وبه صرح امام الحرمین و ابن السمعانی والغزالی والهراسی وغیرهم من الائمة وقالوا لِلتلامذتهم یجب علیکم التقلید بمذهب امامکم الشافعی ولا عذر لکم عند الله تعالی فی العدول عنه انتهی قلت ولا خصوصیة للامام الشافعی فی ذلک عند کل من یسلم من التعصب بل کل مقلد من مقلدی الائمة یجب علیه اعتقاد ذلک فی امامه ما دام لم یصل الی شهود عین الشریعة الاولی انتهی یہانتک دفع ہوگئی سب توہمات فاسدہ اور شبہات کاسدہ مؤلف معیار کے اور امید ہی کہ فہم کری ذکی متوقد کلام مذکور ہماری سی و بمضامین ظاہر سنجیدہ کہ دفع کرے ساتھہ اوسکے ہر شبہ جو عارض ہوسکیکو بیچ باب وجوب تقلید معین کے اور چونکہ عادت مؤلف معیار اس کتاب مین اکثر جگہہ یون ہے کہ بلا عذر اور انصاف کے اور نے ملاحظہ سیاق وسباق کے کلام محققین کو اپنے مدعای باطل پر محمول کرکے مخلوق الہی کو عوام الناس سی مغلطہ مین ڈالتاہے اور جنکی کلام سی جب خود سند لاتا ہے تو اونکو امام اور علامہ قرار دیتاہے اور سوا اونکے اور محققین کو اور اونکو بھی جب اونکا کلام مخالف غرض اوسکی نقل کیا جاوے تو لائق قبول نہین مانتا لہذا ہمنی بیشتر جگہون پر انہین اکابر کے کلام سے جو مقبول ہین مؤلف کی اور انہین کتب سی جنکی سند پکڑی ہے مؤلف نے خلاف مدعای مؤلف اور رفع تخالف روایات کیا تا گنجایش عذر باقی نرہی اور مقبول ٹھہرانا مؤلف کا کلام اُن اکابر کو مبطل ہو جای نقول منقولہ مؤلف کا اور خلاصہ تمام کلام ہماری کا یہ ہے کہ مقلد صرف ملتزم مذہب پر مسائل تقلیدیہ مین تقلید امام اپنی کی علی التعیین واجب ہی جبتک کوئی ضرورت تو یہ معتبرہ ترک تقلید پر باعث نہوا اور جبتک احتیاط مذہب غیر مین نہوا اور جبتک قوت اجتہادی حاصل نہوا اور در صورت وقوع ضرورت معتبرہ کے اور احتیاط کے بیچ مذہب غیر کے بشرط عدم لزوم ارتکاب مکروہ مذہب مقلد کے اور وقت پونہچ جانے مقلد کے مرتبۂ اجتہاد کو اگرچہ فی الجملہ ہو بنظر کشفی یا استدلالی چھوڑ دینا تقلید امام معین اپنی کا بغرض محمود ممنوع نہین اور جتنی نقول کلام اکابر کی نقل کی ہین مؤلف نے بیچ باب عدم وجوب تقلید معین کے سب محمول ہین انہین حالات پر چنانچہ تصریحین اُسکی ذیلمین ہر روایت منقولہ مؤلف کی ہمنی ذکر کر دین اور جس صورتمین ہم وجوب

تقلید معین کا قول کرتے ہین اوسکو روایات مذکورہ سی ثابت کیا چنانچہ تعداد اون روایات
مذکورہ کی اور سوا اوسکی اور بھی چند روایتین کلام ائمہ دین اور علماء محققین سی عنقریب آتے
ہین اور اگرچہ بعد اس تفصیل کے حاجت رد کرنے مقدمات ممہدہ اور تفریعات مموہہ کی
نہی مگر واسطی سمجھنے عوام مومنین کے چیزی چیزی کلام رد مقدمات اور دفع تفریعات مین
بھی کیا جاتا ھے بنظر غور وانصاف ملاحظہ چاہیئے کہ مقدمہ اولی اور ثانیہ اور ثالثہ مسلم
(یہہ چارون مقدمات حاشیہ صفحہ ۱۹۶ مین ہین)
اور ہمکو مضر نہین کما ظاہر اور یہہ جو مقدمہ رابعہ مین کہا ھے کہ جو مقلد صرف حدیث سی
کچہہ خبر نہین رکہتا ہو اگر حدیث کو قبول نکرے تو قبول نکرنا اسکا فرع تحقیق کی مثل ائمہ اربعہ
کے نہوگی بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا انتہے سرتاپا غلط ھے اور ہمینی اسواسطی کہ جو مقلد
صرف کہ حدیث سی کچہہ خبر نرکہیگا وہ حدیث کو قبول کرہی نہین سکتا اسواسطی کہ اگر قبول کرنی
کے یہہ معنی ہین کہ مجملا یہہ کہی کہ فی الواقع بیان ارباب حدیث سی یہہ معلوم ہوا کہ یہہ حدیث
ھے خواہ متواتر ہو یا مشہور یا احاد تو یہہ مضمون ہر مقلد مانتا ھے اور غرض مؤلف معیار کی
اس سی متعلق نہین اسلئی کہ کلام مؤلف بیچ عمل بالحدیث کے ہی نہ بیچ اعتقاد حدیثیت کی اور
اگر یہہ معنی ہین کہ عمل کرنا اوپر مقتضای حدیث کے ہو تو مقلد صرف سی کہ حدیث سے
کچہہ خبر نہین رکہتا یہہ عمل محال ہی اسلئی کہ بغیر خبر رکہنے کے حدیث سی اور سمجھنے معانی اوسکی کے
عمل کیونکر کر سکیگا اور یہہ امر بہت واضح ہی اوپر ہر شخص کے کہ اپنی خبر رکہتا ہی پس بلا شبہہ
قبول نکرنا اوسکا حدیث کو فرع تحقیق کی اور معرفت ضعف اور نسخ وغیرہ کے مثل ائمہ مجتہدین
کے نہین ھے لیکن یہہ ترک مذموم نہین ہی اسلئی کہ ترک مذموم جب ہوتا کہ کوئی مکلف ساتھہ
عمل بالحدیث کے بنفسہ مامور ہوتا اور پہر وہ حدیث پر عمل نکرتا تو یہہ ترک مذموم ہوتا اور جب
مقلد صرف بحکم الہی مامور ہی ساتھہ اتباع اور عمل بالحدیث کے ساتھہ بیان مجتہدین کے
اور ممنوع ھے عمل کرنے سی بفہم خود اوپر حدیث کے مسائل تقلیدیہ مین تو اوس بیچارہ کو
سوا تقلید کے گزارہ نہین اور ترک ظاہر مقتضای حدیث سی جو مخالف ہو رای امام اوسکی
کے بحکم الہی چارہ نہین اب ایسا مقلد اگر قول مجتہد کو چھوڑ کر عمل بالحدیث ساتھہ بتانی کسی
مولوی کے کریگا تو قطعاً مخالف امر الہی کے اور تارک واجب ہوگا وقد مرّ منّا مفصلا

۱۹۳

ادلّہ متذکرہ قال السید السمہودی الشافعیؒ نے رسالۃ العقد الفرید فی مسائل التقلید یجب التقلید علی من لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد المطلق عامیا محضا او غیرہ ونقل فی الحاوی للابن عبد النور من المالکیۃ عن بعضہم الاجماع علی ان غیر المجتہد یجب علیہ الرجوع لقول المجتہد وان ما نقل عن بعضہم من منع العامی من التقلید انما ہو فی علم العقائد ما حصلہ انتہی اور اسجگہہ سے کہل گئی یہہ بات کہ جب مقلد محض کو مسائل تقلیدیہ مین قول مجتہد پر عمل واجب ہے اور ترک کرنا اسکا فی الواقع اور نیز موافق تسلیم مؤلف کے بیچ مقدمہ اولے کے حرام ہے تو درصورت مخالفت ظاہر حدیث کے ساتھہ قول مجتہد کے حدیث پر عمل کرنا نچاہیئے اور قول مجتہد پر عمل کرنا چاہیئے یہی مامور بہا ہے امر الہی کا اور یہی مقتضا ہے اجماع علما کا والا حرام مین مبتلا ہونا ہوگا اور بلا تاویل حدیث کے فہم معانی حدیث کو مجتہد پر حوالہ کرنا چاہیئے اور اگر کسی مقلد ذی فہم نے تاویل کرکے حدیث کو راجع طرف مذہب مجتہد کے کردیا تو جب بھی کچھہ مضائقہ نہین پس یہہ ترک مقلد کا عمل بالحدیث کو وقت مخالف ہونے قول مجتہد کے خالصا لوجہ اللہ دراداء الحق الواجب ہوگا اور اتباع ہوگا فرمان واجب العمل والاذعان فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون کا اسلئی کہ پہلے خوب مبین ہوچکا کہ جاننا غیر مجتہد صرف کا نصوص کو مسائل اجتہادیہ مین اور نجاننا دونو برابر ہین پس جب بسبب نہونے قوت اجتہاد کے علم مقلد کا نصوص مین بیچ حق استنباط احکام کے پایہ اعتبار سے ساقط ہے تو اب سوا تقلید کسی مجتہد کے طریق عمل ممکن نہین پس تاویل کرنا احادیث کا موافق رای امام اپنی کے اور پہیرلانا ظاہر اوسکی کو محامل رای مجتہد پر کیون ممنوع ہوگا اور یہہ مقابلہ رای امام کا ساتھہ قول رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے نہین ہے یہہ بعینہ اتباع ہی امر اللہ اور امر رسول کا اور معلوم نہین کہ جسوقت مذہب مؤلف معیار کا کسی امر مین مخالف ظاہر معنی کسی آیۃ یا حدیث کے پڑیگا اور اوسمین سوال کیا جائیگا تو کیا جواب دیگا اگر کوئی تاویل کریگا تو ہم کہینگے تونے مراعاۃ لقول المجتہد بل اتباعا للہوی نفسک اللہ تعالی کے یا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے کلام کے تاویل کی اور یہہ حرام ہی اور اگر نکریگا تو جمیع احادیث متعارضہ اور نصوص مصروفہ عن الظواہر پر کیونکر عمل کریگا اور یہہ امر محال ہے کہ کوئی امر مختار اوسکا ظاہر نصوص کے خلاف نہو پس جو جواب مؤلف کا ہی وہی جواب ہماری جانب سی سمجھنا چاہیئے اور یہہ جو مقدمہ خامسہ مین

کہاہے کہ بعض متعصب جو بعض احادیث مین تاویل نے باعث اور دعوی نسخ اور ضعف کا
بیدلیل بلکہ بمجرد پابندی قول امام کے سی کرکے حدیث کو ترک کرتے ہین وہ ویسی نہین جیسی کہ
ائمہ اربعہ اسلئی کہ ائمہ سے دعوی نسخ وغیرہ کا خالصا للتحقیق دین اسدا ورجمعا بین الادلہ تھا
اور آجکل کے لوگونکو تاویل کرنا مراعاةً لقول الامام مقابل قول رسول کے ہے انتہی یھی باطل
ہے اسلئی کہ مقلد پر اتباع قول مجتہد کا واجب ہے اور ترک کرنا ظاہر حدیث کا جو مخالف ہو قول
مجتہد کے ضرور ہے پس تاویل کرنا اسکا حدیث کو اثباتاً وابقائً للتقلید الواجب اور اتباعاً
للمجتہد بنابةً عن المجتہد ہوگا پس یھہ مقابلہ کرنا ساتھہ قول رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے کیسا
بعینہ اتباع ہے حکم الہی کا یہانتک کہ اگر تاویل مقلد کی موافق قواعد تاویل کے او مقبول انکو
توجب بھی اتباع حدیث بنفسہ بغیر تبئین مجتہد کے نہین کرسکتا اور مولوی اسمعیل نے تنویر العینین مین
جو تاویل احادیث سی منع کیاہے تو اولوہ مصور تین ہے کہ کسی صورت مین کسی قول کو کسی مجتہد
کے سوا مجتہد اپنی کے قابل عمل نہ سمجہا ورحال مقلدین اہل تحقیق اس زمانہ کا ایسا نہین ہے اور
ثانیا یھہ کہ وہ کہنا انکا مبنی ہے اوپر عدم وجوب تقلید معین کے وقد اثبتنا خلافہ ولابطالنا
قولہ ومن یحتہ وحدۃ فلا یقوم کلامہ حجۃ علینا اور یہہ جو مقدمہ سنا ونیہ مین کہاہے کہ مقلدین
کو لازم ہے کہ چارون امامونکو برابر سمجہین اور اوسمین نقل شامی سی ساتہہ کلام ابن حجر کے
استناد پکڑی ہے حال اسکا سنو کہ طائفہ کثیرہ فقہا تو یہہ کہتے ہین کہ تقلید مفضول کی مع وجود
الافضل درست نہین اور سوا اونکے اور حنفیہ اور مالکیہ اور شافعیہ اور حنبلیہ یہہ کہتے
ہین کہ تقلید مفضول کی باوجود افضل کے جائز ہے اب علامہ شامی محقق ابن حجر شافعی سے
سے نقل فرماتے ہین کہ یھہ قول النسفی کا کہ اگر ہمسے کوئی سوال کرے ہماری مذہب سے اور
مذہب مخالف ہماری سی تو ہمپر واجب ہی کہ کہین کہ مذہب ہمارا صواب ہے غالبا اور محتمل ہے
خطا کا اور مذہب مخالف ہماری کا خطا ہی غالباً اور محتمل ہے صواب کا کہ اسمین وجوب اعتقاد
ہے ترجیح مذہب اپنی کا محمول فرماتے ہین اس قول پر کہ مجتہد مفضول کو مفضول جانکر اوس کی
تقلید نہین جائز اور فرماتے ہین کہ یھہ قول ضعیف ہی بلکہ صحیح یہہ ہے کہ مفضول کو مفضول جانکر بھی
اوسکی تقلید کرنا درست ہے کما قال ثم اعلم انہ ذکر فے التحریر و شرحہ ایضا انہ یجوز تقلید المفضول

۱۹۵

مع وجودِ الافضلِ وبہ قال الحنفیۃُ والمالکیۃُ واکثر الحنابلۃِ والشافعیۃِ وفی روایۃٍ عن احمدَ و
طائفۃٍ کثیرۃٍ من الفقہاءِ لایجوزُ ثم ذکر انہ لو التزم مذہبًا معینًا کابی حنیفۃ والشافعی فقیل یلزمہ و
قیل لا وہو الاصحّ وقد شاعَ انّ العامّی لامذہبَ لہ اذا علمتَ ذلک ظہر لک انّ ما ذکر عن النسفی
من وجوبِ اعتقادِ انّ مذہبَہ صوابٌ یحتمل الخطاءَ مبنیٌّ علی انہ لایجوزُ تقلیدُ المفضولِ وانّہ یلزمہ
التزامُ مذہبٍ وانّ ذلک لایتأتی فی العامیّ وقد رایتُ فی آخر فتاوی ابن حجرِ الفقیہ التصریحَ ببعض
ذلک فانّہ سُئل عن عبارۃِ النسفی المذکورۃِ ثم حرّر انّ قول الائمۃ الشافعیۃ کذلک ثم قال انّ ذلک مبنیٌّ
علی الضعیفِ من انہ یجبُ تقلیدُ الاعلم دون غیرہ والاصحّ انہ یتخیّر تقلید ایّ شاءَ ولو مفضولًا وان
اعتقدہ کذلک وحینئذٍ فلایمکن ان یقطع او یظن انّہ علی الصوابِ الخ اب محل غور ہے کہ اس قول مین
یہہ کہان ہی کہ مقلد کو چاہیئے کہ چارون امامونکو برابر سمجھے اسمین تو یہہ ہے کہ اگر مفضول کو مفضول
سمجھکے بھی تقلید کرے اور جنکی تقلید نہین کی اونکو افضل جانے تو جب بھی جائز ہی بہلا اسمین
برابری سی کیا علاقہ اور اسیطرح سمجھ لینا چاہیئے نقل طحطاوی کا اور علی التسلیم ہم کہتے ہین کہ اعتقادِ
مساوات مذاہب مجتہدین کا ہمکو مضرت اور مؤلف معیار کو کچھہ منفعت نہین پونہچاتا چنانچہ حال اسکا رد
تفاریع مین کہلا جاتا ہے اب سنو کہ یہہ جو مؤلف تفریع مین کہتا ہے کہ جو شخص حنفی المذہب مثلا
ہو کر ایسی تخصیص اپنی مذہب کی کرتا ہے کہ شافعی مذہب کا مثلا کسی مسئلہ مین اتباع نہین کرتا اور اسکو
ناروا جانتا ہے اور کرنیوالے کو طعن کرتا ہے تو ترک کیا اوسنی بعض ما آتی بہ الرسول کو بحکم مقدمہ ثانیہ
کے اور ترک کرنا بعض ما آتی بہ الرسول کا حرام ہے بحکم مقدمہ اولی کے انتہی اس سی کیا مراد لیتا ہے
اگر مراد یہہ ہے کہ وہ حنفی کسی مذہب مجتہد پر حالت ضرورت وغیرہ مین بھی جسکا ذکر ہو چکا ہی عمل
نہین کرتا تو یہہ رد اسکا ہم حنفیون پر نہین ہے اسلئی کہ ہم لوگ احوال مذکورہ مین عمل کرنا اوپر مذہب
مجتہد آخر کے تجویز کرتے ہین کما مر اگرچہ فی نفسہ یہہ رد اسکا قابل قبول اور لائق سمع قبول نہین
اور اگر مراد یہہ ہے کہ بغیر ضرورت اور احتیاط وغیرہ کے بھی عمل کسی مذہب پر نہین کرتا تو وہ تارک
ہے بعض ما اتی بہ الرسول کا تو ہم اولًا کہتے ہین کہ اقوال ائمہ مجتہدین اور علماء محققین سابقین جو
پہلے مذکور ہو چکے سب دال ہین اوپر وجوب تقلید معین کے اور عدم جواز عمل کے اوپر مذہب مخالف
کے پس دلیل تراشیدہ مولف کی مقابل اُن اقوال کے کیا سنی جاوی اور ثانیًا کہتے ہین کہ وہ

حنفے المذہب بحکم مقدمۂ ثانیہ مؤلف معیار کے بجہت عمل کرنیکے اوپر مذہب حنفی کے اختیار کرنیوالا ہے ما آتی بہ الرسول کا بحسب اوس ظن کے جسکو شارع نے اعتبار کیا ہی اور اوسکی اتباع کا حکم کیا ہے وہ قیاس اور فہم اجتہادی ہے مجتہد کی اور نہین تو جسوقت کوئی مقلد خواہ علے التعیین یا لا علے التعیین تقلید کسی امام کی حوادث مختلف فیہا مین کریگا تو وہ اسوقت مین تارک ہوگا بعض ما اتی بہ الرسول کا اسواسطی کہ جمع کرنا درمیان دو حکمون مختلف کے حالت واحدہ مین محال ہے اور اگر کہا جاوے کہ جب مقلد لا علے التعیین تقلید کرتا ہے توکسیوقت ایکمذہب پر اور کبھی دوسرے پر اور علی ہذا القیاس عمل کریگا تو ہر مذہب پر کہ مصداق ہی ما انزل کا عامل ہوا نہ تارک تو ہم کہین گے جسوقت موافق تمہارے ہر مذہب مصداق ہے ما انزل کا توکسیوقت مین اُسکا ترک جائز نہوگا اور کبھی اختیار کرنی سے ترک اُسکا جوا جاتا ہے اور وہ بھی حرام ہے اوپر تقدیر تمہاری کے کیونکر جاتا رہیگا علاوہ یہہ کہ احکام منزلہ حوادث کے جدا جدا ہین اختیار سے بعض کے اختیار کرنا بعض آخر کا لازم نہین پس ترک سے چارہ نہ بنیگا اور ارتکاب حرام مؤلف معیار سے کبھی منفک نہوگا اور ثالثاً یہہ کہ جب مذاہب اربعہ بقول مؤلف مصداق ما اتے بہ الرسول کے بسبیل دوران قرار پائی یعنے حق اور حکم الہی دائر ٹھہرا درمیان مذاہب اربعہ کے اور مقلدین مامور ہوئی کہ جسکا چاہین اتباع کرین تو اس تقدیر پر ہر مذہب علی التعیین مصداق ما اتے بہ الرسول کا کہنا قول کرنا ہے بالمحال پس کوئی امر کسی مذہب کا بالیقین اور علی التعیین مصداق ما اتی بہ الرسول کا نہوا پس ترک کرنے مین اسکی حرمت ثابت نہوگی اسلیئی کہ حرمت تو ہوتی ہے ترک ما اتی بہ الرسول مین جو بالتعیین ہو خواہ یقینی ہو یا مظنون اسکی ایسی مثال ہی جیسے خصال ثلثہ کفارہ یمین کے کہ ایک اونمین کا واجب ہی لا علی التعیین پر ایک کی اختیار کرنے سی کفایت ہو جائیگی اور ترک واجب الہی کا کہ حرام ہے لازم نہوگا اور برتقدیر تسلیم عدم صحت قول امام نسفی کے مذہبنا صواب یحتمل الخطا و مذہب مخالفنا خطا یحتمل الصواب اور تسلیم مساوات اعتقاد حقیت کی یہہ کب لازم آتا ہی کہ ہر مذہب علی التعیین مصداق ما انزل کا ہنجای غایت یہہ ہے کہ مقلد اس تقدیر پر اپنی عقیدہ مین مذاہب اربع کو مساوی سمجھیگا یعنی اسبات کے کہ مقلد ہر ایک کا انمین سی ناجی ہے اور لیاقت قبول مین چارون مذہب برابر ہین اور وجوب تعیین تقلید جو بجہت عوارض کے ہوا ہی اور حرمت انتقال ایکمذہب سے طرف

دوسرے کے اسی مساوات اعتقاد اور اعتقاد مساوات سی منافات نہین رکہتا اور یہہ جو مؤلف نے
کہا کہ جو شخص مذہب حنفی کو اسطور پر اختیار کرے کہ سوا اوسکی سب مذاہب کو باطل اور ناقابل عمل سمجہے
تو وہ تارک ما اتے بہ الرسول کا ہوگا اور جو شخص اور مذاہب کو بہی قابل عمل سمجہے اور پہر بطور
استحباب و جواز کے ایک ہی مذہب پر عمل کرتا ہے تو وہ تارک ما اتے بہ الرسول کا نہین اور
اس مدعا پر بہت سی ادلہ واہیہ ذکر کین اسکا حال یہہ ہے کہ عقیدہ وجوب یا جواز سے وجود ترک
اور عدم ترک لازم نہین ہے ما اتے بہ الرسول تو یہان وہ احکام فروع ہین پس اگر اعتقاد یہہ ہے
ایک مذہب کی تقلید واجب اور دوسرے پر عمل کرنا باطل سمجہکر ایک ہی کو اختیار کریگا جب بہی ترک اس
دوسرے کا ضروری ہے اور اگر دوسرے کو بہی قابل عمل جانیگا تب بہی ترک کرنا لازم ہے وجود فعل
ساتہہ ایقاع کے اور ترک فعل ساتہہ عدم ایقاع کے ہوتا ہے عقیدہ وجوب و جواز کو اسمین
کچہہ دخل نہین البتہ اگر یون کہتا کہ در صورت عقیدہ وجوب تعین کے ترک کرنا مذہب آخر کا درست
نہین اور در صورت اعتقاد جواز کے ترک کرنا درست ہے تو گنجایش تہے اور جواب اس تقدیر
پر یہہ ہے کہ ہم مقلدین حنفیہ مذاہب مجتہدین آخرین کو غیر قابل عمل نہین کہتے اور مقلدین ہر
مجتہد کے لئے عمل کرنا موافق مذہب اپنے امام کے اور وقت وقوع ضرورت وغیرہ کے اوپر مذہب
مجتہد آخر کے تجویز کرتے ہین اور یہی معنی ہین لائق عمل ہونے احکام شرعیہ کے نہ یہہ کہ نسبت ہر
شخص کے ہر حال مین ہر حکم شرعی کا ادا کرنا واجب اور جائز ہو دیکہو نماز اور روزہ اور زکوۃ اور
حج بلکہ ادای شہادت توحید و اقرار رسالت بزبان عمدہ ترین احکام اسلام اور موقوف علیہ ایمان
و کمال ایمان ہین اور باینہمہ حائض اور نفسا اور سکران اور صبی اور غیر مستطیع اور اخرس پر
فرض نہین بلکہ بعض سی ادا کرنا صحیح بہی نہین حرام ہے پس نسبت بعض کے بعوارض یا بلا عوارض
عدم جواز و وجوب مستلزم عدم لیاقت عمل کو نہین ہے آور ثانیا یہہ کہ جب مذاہب مجتہدین مصداق
ما انزل کا بسبیل وحدان ہین تو کسی مذہب کا ترک کرنا ما انزل کا ترک کرنا بالیقین یا بالظن الغالب
ہوا کہ حرام ہوتا اور جو دلیلین مؤلف نے اسجگہہ گزاری ہین سب مفید مدعای مؤلف نہین تفصیل
جواب ہر ایک کی تو ساتہہ ملاحظہ کلام سابق ہماری کے اوپر ذکی متوقد کے مخفی نرہیگی اب اجمالا
اشارہ طرف جواب ہر ایک کے کافی ہے یہہ جو کہا مؤلف نے کہ یہہ دلیل اُس مقلد کے حق میں ہے

جو کہ قسم ثالث کو اقسام تقلید سے اختیار کرے انتہی قسم ثالث ٹھہرائی ہوئی مولف کی یہہ ہے کہ تقلید کرے مقلد کسی امام معین کی بزعم وجوب کے اور اسکو بدعت اور حرام کہا ہی تو اب کہا جاویگا کہ اعتقاد وجوب تقلید امام معین جو مقلد نے کیا ہے اپنے واسطے کیا ہی یا سب مسلمانوں کیواسطے اگر سب مسلمانوں کے واسطے کیا ہے تو کوئی مقلد عالم مین ایسا موجود ہی نہین کہ اپنے امام معین کی تقلید ساری مسلمانونپر واجب کہی اور تمام اہل مذاہب حقہ کو باطل ٹھہرائے اور اگر اپنی واسطے اور وہ لوگ جو اسکی شریک ہین امور موجبہ وجوب تقلید معین مین اونکی واسطے وجوب کا قول کیا ہے تو اسوقت یہہ قائل تارک لبعض ما اتی بہ الرسول کا کب ہوا دیکہو خود مؤلف نے تخصیص کرنا ایکمذہب کا بعارضہ عدم استطاعت وغیرہ تجویز کیا ہے پس اگر بعوارض وجوب کسی قسم خاص مکلفین پر ہو تو کیا مضائقہ اور دلیل ثانی جو حدیث ابن مسعود سے گزاری ہی کہ جو شخص بعد نماز کے سیدہی طرف بیٹہنے کو حق لازم سمجہے تو اوسنی نماز مین حصہ شیطان کا گردانا مقتضا اسکا تو یہہ ہے کہ بلا دلیل کوئی شخص اپنی حیالات سے وجوب وجواز نہ گڑہ لے اور قائلین وجوب تقلید معین کے لئے تو دلائل واضحہ کتاب وسنت اور اقوال مجتہدین سے موجود ہین پس اونپر یہہ حدیث کسطرح حجت ہوسکیگی کما مر مفصلا اور دلیل ثالث جو اجماع منقول قرافی سے لایا ہے جواب اسکا بوضاحت تمام پہلے ہوچکا اور پہر ہم کہتے ہین کہ ملا علی قاری نے رسالہ تشییع الفقہاء الحنفیہ مین فرمایا ہے کہ نہ منع کرنا صحابہ کا مسلمانونکو تقلید لا علی التعین سے بجہت ضرورت عدم کفایت مذاہب مجتہدین صحابہ کیواسطے حوادث مستفسرہ کے تہا کما قال فان قیل الیس فی عہد الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم کان الواحد من الناس مخیرا بین ان یاخذ فی بعض الوقائع بمذہب الصدیق الاکبر وفی بعضہا بمذہب الفاروق قلت انما کان کذلک لان اصول الصحابۃ لم یکن کافیۃ لعامۃ الوقائع ولا شاملۃ لکافۃ المسائل لانہم لم یتفرغوا للتفریع التفاریع وتمہید الاصول والتفاصیل فلاجل الضرورۃ یحل للمقلدین اتباع الصدیق فی بعض الوقائع واتباع الفاروق فی بعضہا واما فی زماننا فمذہب الائمۃ کافیۃ لمعرفۃ الکل فانہ ما من واقعۃ تقع الا وجدہا فی مذہب الشافعی او غیرہ لفظا او تخریجا فلا ضرورۃ الی اتباع الامامین انتہی حاصل کلام ملا علی قاری کا یہہ ہے کہ یہہ نہ منع کرنا صحابہ کا اجماعا نہا بلکہ بجہت ضرورت کے تہا اور کوئی دلیل ثبوت اجماع منقول قرافی پر قائم نہین اور نہین تو ملا علی قاری اور امام فخر الدین

الرازی اور امام الحرمین اور ابن صلاح اور امام ابی الفتح البغدادی اور امام غزالی اور ابن السمعانی اور علامہ تقی الدین السبکی وغیرہم من المحققین جنکی تصریحات ساتھہ وجوب تقلید معین کے گذر چکین مخالفت اجماع صحابہ کی کیونکر کرتے غور تو کرو اگر یہی اجماع ہے کہ مثلا کوئی کام زمانہ صحابہ مین یا قرون ثلاثہ مین مروج نتہا اور کسی مصلحت یا ضرورت سے یا بدون نیت اجماع کرنیکے اوپر ترک اوسکے صحابہ اوسکو ترک کرتی تہے تو یہہ اجماع ہو جاوے اوپر حرمت اوس فعل کے تو لاکہون جزئیات واجبات اور مندوبات اور مباحات کے جیسے کتب رد فرق ضالہ مین مدون کرنا اور مدارس اور پل اور رباطات بنوانا اور تصنیف کرنا مؤلف معیار کا معیار کو کہ بزعم اوسکی فعل حسن ہے اور ہزارون قسم کی اطعمہ اور ملبوسات کہانا اور پہننا سب حرام ہو جاوینگی اسلئی کہ یہہ سب فعل اس تقدیر پر مخالف ہونگی اجماع صحابہ کے تو پہر اہل اسلام کا کیا ٹہکانا لگیگا ولا یقول بہ احد من المومنین بلکہ اجماع نام ہے اتفاق اہل حل و عقد کا اوپر کسی امر کے کما مرّ عن بدیع الاصول وغیرہ ہو اتفاق جملۃ اہل الحل و العقد من امۃ محمد صلے اللہ علیہ وسلم انتہی اور بہت ظاہر ہے کہ اتفاق فعل اختیاری ہی بغیر ارادہ اتفاق کے نہین ہو سکتا خواہ بقول ہو یا بسکوت یا بالفعل کما قال فی شرح بدیع الاصول فی تفسیر الاجماع بالمعنی اللغوی فالعزم والاتفاق علی الشیٔ بالتصمیم یقال اجمع فلان علی کذا اذا عزم علیہ انتہی تو بمجرد نہ منع کرنے صحابہ کے کسی امر کو بغیر انضمام قرائن ارادہ اور نیت اجماع کے اجماع منعقد نہین ہوتا اور اس کلام سے کہل گیا جواب دلیل رابع مؤلف معیار کا اسواسطی کہ عدم وجوب تعیین تقلید کا زمانہ صحابہ مین بسبب ضرورت کے تہا و قد مر ذکرہ پس قیاس کرنا مجتہد معین کو جو وقت غیر ضرورت مین ہے اوپر مجتہد معین کے جو حالت ضرورت مین ہو قیاس مع الفارق ہی فلا یصح اور یہہ جو مؤلف نے اعتراض کیا کہ قیاس سوا مجتہد کے اور کو جائز نہین تمنے قیاس کیونکر کیا پہر جواب اسکا خود یون دیا کہ قیاس نہین ہے یہہ دلالۃ النص ہے جسکو عوام بہی سمجہتی ہین انتہی ماشاء اللہ مؤلف کو کسقدر الفاظ اصول برزبان ہین وہ قیاس جو مجتہد کو درست اور غیر مجتہد کو منع ہی اور وہ دلالت النص جو عوام بہی سمجہتی ہین وہ قیاس ایک حکم کا ہے اوپر حکم آخر منصوص کے اور اسیطرح دلالۃ النص نہ قیاس احوال ایک انسان کا جیسی مجتہد معین اوپر احوال انسان آخر کے جیسے صحابہ کرام اور قطع نظر ازین اسکو دلالۃ النص ٹہرانا بہت عجیب ہی دلالۃ النص تو وہ ہی جسکو عوام بہی سمجہہ لین امام رازی اور امام الحرمین اور امام غزالی اور ہو ایسی باور ابن السمعانی اور ابن صلاح اور ابن ہمام وغیرہم جنکی تصریحات کلام مبین ہو چکین مرتبہ عوام سی بہی کمتر ہین

تتمہ عبارت معیار

اور دونون قسم کے مقلدون کی طرف سی یہہ عذر کہ ہم لوگ مذہب دوسرے امام کا سوای مذہب امام اپنے کے یقیناً ما اتی بہ الرسول جانتے ہی نہین بنا بر قواعد علم نسخ کے تو ترک کرنا ہمارا مذہب شافعی کے مسئلہ کو موجب ترک ما اتی بہ الرسول کا نہوا نہین ہو سکتا بحکم مقدمہ سادسہ کے فافہم وتشکر اور اس جگہہ سی کوئی یہہ نسمجہی کہ اس دلیل سے لازم آتا ہے کہ ہر ایک کو واجب ہوا کہ ہر مذہب کے تمام مسائل پر عمل کیا کرے ورنہ ترک بعض ما اتی بہ الرسول کا لازم آویگا سو نکہ یہہ دلیل اہل اس مقلد کی حق مین جاری ہوتی ہی جو کہ قسم ثالث کو اقسام تقلید سی اختیار کری اور جو مقلد تخصیص مذہب معین کی بطور قسم ثانی کے اختیار کری وہ حقیقۃً تارک بعض ما اتی بہ الرسول کا نہین ہی بلکہ عامل بمقتضا عموم نص کے ہی اسلئے کہ تخصیص اسکی یا بنظر عدم استطاعت کی ہوگی یا بنظر اسکی ہوگی کہ نص سی عموماً اتباع ما اتی بہ الرسول کا ثابت ہوتا ہی پہر اگر حنفی مذہب کے مسئلہ کے ضمن مین اخذ ما اتی بہ الرسول کر لیا تو بہی کافی ہی تمام مسئلہ سی ترک بعض کا نہوا نظیر اسکی یہہ ہی مثلاً عموم آیت فاقرءوا ما تیسر من القرآن سی فرضیت قرءۃ کی نماز مین بدون تعیین کی ثابت ہوتی ہی تو اگر کسی شخص نے بنظر اسکی کہ تحقق عام کا ایک فرد مین ہو جاتا ہی یا بنظر اسکی کہ مجہی تمام قرآن کی حفظ پر طاقت نہین پارہ عم کو واسطی قرأت کے نماز مین خاص کر رکہا ہی تو اس شخص نے باقی قرآن کی قراۃ کو ترک نہین کیا ہان اگر کوئی شخص پارۂ عم کو باوجود قدرت کے تمام قرآن پر اسنظر سی کہ پارۂ عم کا پڑہنا نماز مین واجب ہے اور باقی قرآن پڑہنا درست نہین خاص کر لی تو بیشک اسنی قرآن کو ترک کیا اور مرتکب ممنوع کا ہوا جیسا کہ مقلد تقلید قسم ثالث باوجود علم ایک مسئلہ کے بموجب مذہب دوسرے امام کی اسنظر سی کہ ہمکو سوای اتباع اپنی امام کے کسیکے پیروی درست نہین اس مسئلہ کو عمل مین نہین لاتا تو بیشک ترک کیا اسنی بعض ما اتی بہ الرسول کو بخلاف مقلد مخصص تقلید قسم ثانی کی کہ تخصیص اسکی بنظر کفایت یا عدم استطاعت عمل العموم النص ہی تو ثابت ہوا کہ ایسی مقلدین تارک بعض ما اتی بہ الرسول کی نہین اور انپر تقلید ہر مذہب کے ہر مسئلہ کی واجب نہین فافہم دوسری دلیل حدیث اسود کی ابن مسعود سی قال قال عبد اللہ لا یجعل احدکم للشیطان شیئا من صلوتہ یری حقا علیہ ان لا ینصرف الا عن یمینہ لقد رأیت رسول اللہ صلعم کثیرا ینصرف عن یسارہ روایت کی اسکو امام بخاری نے حاصل ترجمہ فرمایا ہے عبد اللہ بن مسعود صحابی جلیل الشان نے کہ جو کوئی امام یہہ التزام کری کہ بعد فراغت کی نماز سی دہنی ہی طرف کو پہر کر بیٹہا اور بائین طرف نہ بیٹہی تو اسنے اپنی نماز مین سے شیطان کا حصہ ٹہرا دیا اسواسطے کہ یقیناً رسول اللہ کو بہت دفعہ بائین طرف کو پہرتی دیکہا ہی شیخ الاسلام عینی حنفی نی فرمایا ہی کہ یہہ حدیث ابن مسعود کی اسکی حق مین ہی جو دہنی طرف ہی کے پہرنے کو ضروری اور واجب جانتا ہی اور لگر دونون جانب نکلی تو دونو طرفین برابر ہین لاکن دہنی طرف اولی ہی چنانچہ شرح بخاری مین فرماتی ہین تحت اس حدیث کی فکانہ یری حتمۃ وجوبہ اما اذا لم یعتقد ذلک فیستوی فیہ الامران لکن جہۃ الیمین اولی اور طیبی نے فرمایا ہی کہ اس حدیث سی معلوم ہوا کہ جو کوئی ایک امر مستحب یعنی جیسا کہ اسمقام مین اختیار کرنا جانب یمین کا ہی خوب اصرار کر کر کہی اسطرح کہ کبہو اسکو نچہوڑی تو اس سی شیطان نے حصہ پایا یا اضلال کا پہر کیا حال اس شخص کا جو امر منکر اور بدعت پر مصر ہووے چنانچہ شرح مشکوۃ مین فرماتی ہین تحت اسی حدیث کی وفیہ ان من اصر علی امر مندوب وجعلہ عزما ولم یعمل بالرخصۃ فقد اصاب منہ الشیطان من الاضلال فکیف من اصر علی بدعۃ او منکر
 اور اسی جگہہ سی ہی جو فقہانی لکہا ہی کہ سجدۂ شکر کا فی نفسہ مستحب ہی لاکن بعد نماز کی مکروہ ہی اسواسطے کہ عوام دیکہکر واجب جانینگی یا سنت سمجہینگی چنانچہ درالمختار مین فرماتی ہین وسجدۃ الشکر مستحبۃ بہ یفتی لکنہا تکرہ بعد الصلوۃ لان الجہلۃ یعتقدونہا سنۃ او واجبۃ وکل مباح یؤدی الیہ فمکروہ انتہی وہکذا فی سائر کتب الفقہ اور طحطاوی نے کہا ہی کہ یہہ کراہت تحریمی ہی تو اس حدیث کی نحو اسی مطابق تصریحات آئمہ محدثین اور فقہا کی جبکہ کسی امر مستحب کا التزام اور اسپر اصرار اور ہٹ کرنا فعل شیطانی اور مکروہ تحریمی ہوا تو التزام اور اصرار حتماً اور وجوباً ایک مجتہد کے مذہب کا جو مخالف اجماع قرون ثلثہ کی اور مخالف قرآن کے ہی کیونکر بدعت نہوگا تیسری دلیل اجماع صحابہ کا جو قرافی نی نقل کیا ہی واجمع الصحابۃ علی ان من استفتی ابا بکر وعمر وقلدہما فلہ ان یستفتی ابا ہریرۃ ومعاذ بن جبل چنانچہ صاحب مسلم الثبوت نی حاشیہ منہیہ مین نقل کیا ہی انتہی فاضل قندہاری نی ناقلا عن التقریر منتہم الحصول مین نقل کیا ہی اور مولانا عبد العلی نی شرح مسلم مین نقل کر کی اسپر تفریعات کی ہین اور عبد الوہاب شعرانی نے میزان مین نقل کیا ہی اور تمام کتب اصول مین مذکور ہی خلاصہ قوی اجماع الصحابۃ یعنی قوی تر اجماع صحابہ کا ہی خلاف اس اجماع کا مقبول نہین بلکہ مردود ہے اور اجماع تمام مسلمین کا قرون اولی مین چنانچہ روایت ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۳ سے بوجہ بسط پہلی معلوم ہوا پس جبکہ کل صحابہ اور تمام مومنین کا قرون اولی مین اسپر اجماع ثابت ہوا کہ کبہی ایک مجتہد کی تقلید کرتے اور کبہی دوسرے مجتہد کی پہر اب ایک ہی مذہب کا التزام کرنا اور اسکو واجب جاننا اور تارک اس التزام کو گمراہ جاننا اور لامذہب کہنا اور لائق تعزیر کی جانکر تعزیر دینی اور مردود الشہادۃ کہنا بہ نسبت ایسی عقیدہ والی کی بدعت ضالہ اور حرام نہین تو کیا ہی اور معتقد ایسی عقیدہ اور عامل مصداق اس آیہ کریمہ ویتبع غیر سبیل المؤمنین کا کیونکر نہوگا اور مصداق من شذ شذ فی النار کا اس حدیث سی اتبعوا السواد الاعظم من شذ شذ فی النار کسواسطے نہوگا چوتہی دلیل قیاس مجتہدین کا ائمہ اربعہ مین سی مجتہد معین پر خلفاء اربعہ مین سی تصویر اسکی یہہ ہی کہ جبکہ ابوبکر الصدیق کہ جنکی اجتہاد سی کسیکو انکار نہین اور فضائل اونکی اظہر من الشمس ہین باجماع اہل سنت کی تقلید بالتخصیص انکی واجب نہوئی اور کوئی مذہب انکا خاص کر التزام نہین کرتا تہا تو اب مثلاً ابو حنیفہ کی تقلید بالتخصیص بطریق واجب اور لازم ہر مسئلہ مین نہوگی پس قول اسکی واجب ہونیکا حرام ہوگا بحکم آیہ کریمہ ولا تقولوا لما تصف السنتکم الکذب ہذا حلال وہذا حرام لتفتروا علی اللہ الکذب اور اس استدلال سی ہماری کسیکو یہہ شبہہ نگذری کہ غیر مجتہد ہو کر قیاس کیون کیا اسلئے کہ یہہ وہ قیاس نہین جو کہ مستنبط علت سی ہو اور مختص ساتہہ مجتہد کے ہوتا ہی بلکہ یہہ دلالت النص ہے کما فی قولہ تعالی ولا تقل لہما اف دلالۃ علی نہی الضرب اور دلالۃ النص کو عوام بہی سمجہتی ہین چنانچہ شیخ ابن الہمام تحریر مین فرماتے ہین دلالۃ النص تخالف القیاس فی ان القیاس یختص بالمجتہد ودلالۃ النص یفہمہا العوام انتہی اور قیاس کہنا اسکو امام رازی کے مذہب پر مبنی ہی چنانچہ مسلم مین کہا ہی وجمہور الحنفیۃ والشافعیۃ علی انہ نفی بہ دلالۃ النص لیس بالقیاس وقیل قیاس جلی واختارہ الامام الرازی انتہی وہکذا فی منتہم الحصول تنبیہ جناب مؤلف نے دعوی وجوب تعیین پر یہی دلیل فرمائی تہی کہ جبکہ چار مذہب کی تعیین واجب ہوئی تو ایک کی تقلید بہی ہو گئی کیونکہ یہہ ایک بہی تو انہین چار مین سی ہی تو اسکی مثال ایسی ہوئی کہ جبکہ چار جفت ہوئی تو ایک بہی جفت ہو گیا سو یہہ تو ایسی دلیل ہی کہ آج تک کسی جاہل محض سی بہی صادر نہین ہوئی چہ جای علما اور اس سی ہرگز وجوب ثابت نہین ہوتا اور اس ہیچمدان نے عدم التزام مذہب معین کو باستدلال چار دلیلون کی اور باستشہاد تینتیس روایات سلف اور خلف کے جو ہر ایک انمین سی مدلل بدلائل ہی بعض روایتون مین اجماع امت کو حجت ٹہرایا ہی اور بعض مین عدم وجود دلیل وجوب تعیین کو سند پکڑا ہی اور بعض مین عموم آیہ قرآنی کو دلیل گردانا ہے اور کسی مین قواعد اصولیہ اجماعیہ کو حجت ٹہرایا ہی ثابت کر دیا تو اب قول کسیکا جو مصداق ہی ومن شذ شذ فی النار کا بلا دلیل کسطرح مقابل دلائل اور روایات مدللہ کی ہو سکتا ہی اور جو ایک دو قول ضعیف جناب مؤلف نی اخیر مین ایسا کہ نقل کئی ہین کیونکر معارض ایسی حصن حصین دلائل اور روایات کی ہو سکتی ہین اسواسطی بعد اسقدر تحقیق کی حاجت رد کرنی ان اقوال ضعیف مؤلف کی نہین رہی لاکن چونکہ بعض طبائع کو جو کہ اصول فقہ سی واقف نہین پہر بہی اسکے باقی کلام سی دہوکا ہو جائیگا اسلئے ضرور ہوا کہ باقی کلام کو مع ان روایات کی رد کیا جاوے فلنشرع

کہ یہہ لوگ نہ سمجھی اور مخالفت ولالۃ النص کے کرتے ہے جرأت مؤلف کی اوپر اکابر دین کے دیکھنی ہی اور قوۃ
فہم سمجھنی اور جب حال تعقیب سوم روایت منقولہ مؤلف کا جسپر عدم وجوب تقلید معین مین اعتماد کیا تھا بخوبی
کہل چکا اور کذب دعوی مدلل و مبرہن ہونیکا واضح ہوگیا تو یہہ بات معلوم ہوگئی کہ مدعی عدم وجوب
تقلید معین کا مصداق ہے من شذ شذ فی النار کا اور خارج ہی سبیل مومنین سی اور بعد اتمام بحث کے
اور بہی روایات وجوب تقلید شخصی کی لکہی جائینگی لیکن پہلے حال سنو وجوہ بطلان عدم وجوب تعیین تقلید کا
اور جوابات دیکہو ترویدات مؤلف معیار کے **قال صاحب التنویر** در بیان باطل ہونے تقلید کا بطریق
عدم تعیین کے ساتہہ کئی طریقون کے ہی طریق اول یہہ ہی کہ جب تقلید ثابت ہوئی اس آیۃ سی فَاسْئَلُوا
اَہْلَ الذِّکْرِ تو مقتضا اسکا یہہ ہوا کہ اسپر عمل کرکے بری الذمہ ہو جائین ہم بالیقین عہدہ تکلیف تقلید
کیسی سو یہہ بات حاصل ہوتی ہے تقلید مذہب معین مین ساتہہ چہہ وجہون کے وجہ اول یہہ ہی کہ
اسمین احتمال ہے پڑنیکا خلاف اجماعیات مین الخ **قال مؤلف المعیار اقول** غرض مؤلف کی
وجہ اول سی یہہ ہے کہ عدم تعیین مذہب مین احتمال ہے پڑنیکا اُن صورتون مین جو باطل ہین باجماع
مرکب ائمہ اربعہ کی الی آخر ما قال پس معلوم کرنا چاہیے کہ یہہ قول مؤلف کا باطل ہے اسلئے کہ ایسی
صورت مین ترکب اجماع مرکب ممنوع ہی اسواسطی کہ اجماع مرکب مین اتحاد مسئلہ شرط ہی اور اسجگہہ مسائل
مقلد فیہا مختلف ہین الخ **اقول** وباللہ سبحانہ التوفیق اصل مدعا مولف تنویر کا یہہ ہے کہ جسوقت
تقلید امام معین علی الاطلاق واجب نہوگی تو مقلد جس مسئلہ مین چاہیگا ہر مجتہد کا اتباع کرلیگا تو اس
تقدیر پر بعض صورتین تقلید کی واسطی کئی مجتہدون کے ایسی واقع ہونگی کہ مجموعہ فعل مکلف کا خارج
ہوگا اجماع ائمہ سی مثلا صحت صلوۃ یہہ حکم واحد ہی اب کسینے اسکی بعض شرائط مین اقتدا کیا مذہب
امام ابی حنیفہ کا مثلا مس عورت غلیظہ کو ناقض وضو نہ ٹہرایا اور بعض مین تقلید کی امام شافعی کے مثلا
خون یا ریم بہنی کو ناقض وضو نہ کہا اب یہہ نماز جو مصلے نے تقلید مجتہدین سی بیچ شرائط اوسکی کی ادا
کی حکم صحت اسکا مرکب ہی مذہب شافعی اور حنفی سی اور یہہ ترکیب جو اصطلاح فقہا مین تلفیق کہلاتی ہی باطل ہی
پس صحت ایسی صلوۃ کی باطل ہوگی اور وجوب تقلید معین کو علی الاطلاق نفی کرنے مین ایسی صورتین بہی واقع
ہونگی کہ خلاف اجماع کے ہونگی پس وہ باطل ہونگی جیسی صورت مذکورہ کہ مخالف ہی اما مین بلکہ جمیع ائمہ
کے اور یہہ مفسدہ ہی نفی وجوب تقلید معین کا علی الاطلاق قال فی الدر المختار اِنَّ الحکم الملفق باطل بالاجماع

انتہے قال علیہ العلامۃ الشامی المراد بالحکم الحکم الوضعی کالصحۃ مثالہ متوضئ سال من بدنہ دم ولمس
امرأتہ ثم صلے فان صحۃ ہذہ الصلوۃ ملفقۃ من مذہب الشافعی والحنفی والتلفیق باطل فصحتہ منتفیۃ انتہے
حلبی اور بھی علامہ شامی اوپر اس قول در مختار کے ان الرجوع عن التقلید بعد العمل باطل اتفاقا یہی فرماتے
ہین صرح بذلک المحقق ابن الہمام فے تحریرہ ومثلہ فے الاصول الآمدی وابن الحاجب وجمع الجوامع و
ہو محمول کما قال ابن الحجر والرملے فے شرحیہما علے المنہاج وابن قاسم فے حاشیتہ علی ما اذا بقی من
آثار الفعل السابق اثر یؤدی الے تلفیق العمل بشئ لا یقول بہ کل من المذہبین کتقلید الشافعی فے مسح
بعض الرأس ومالک فے طہارۃ الکلب فی صلوۃ واحدۃ وکما لو افتی ببینونۃ زوجتہ بطلاقہا مکرہا ثم نکح اختہا
مقلدا للحنفے بطلاق المکرہ ثم افتاہ شافعی بعدم الحنث فیمتنع علیہ ان یطاء الاولی مقلدا للشافعے والثانیۃ
مقلدا للحنفے انتہے وقال العلامۃ السمہودی الشافعی فے العقد الفرید السادسۃ ان یجتمع من ذلک حقیقۃ مرکبۃ
ممتنعۃ بالاجماع فیمتنع انتہے پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ ایسی صورتین ترکیب اجماع مرکب کا ممنوع ہی اسواسطے
کہ اجماع مرکب مین اتحاد مسئلہ شرط ہے اور اسجگہہ مسائل مقلد فیہا مختلف ہین مسئلہ پانی کا علیحدہ ہی اور
مسح کا علیحدہ انتہے معلوم نہین کہ رد کس کلام کو کرتا ہے اور مراد اسکی کیا ہے مبنا کلام مولف تنویر کا تو
اوپر لزوم تلفیق کے ہے کہ بطلان اسکا بالاجماع ہے اور اگرچہ فے نفسہ مسئلہ پانی کا علیحدہ ہی اور مسئلہ
مسح کا علیحدہ لیکن صلوۃ واحدہ مین جسکی صحت موقوف ہی اوپر مسئلہ پانی کے اور مسئلہ مسح کے اجتماع ہین
طرف حکم واحد کی جو وہ صحت صلوۃ واحدہ ہے پس حکم صحت اسکا مرکب تقلید مذہبین سے ہوا اور بحکم کل
من المذہبین کے جواز اس صلوۃ کا صحیح نہین ہے پس یہہ عمل باطل ہے بالاجماع دیکھو ابن الہمام اور آمدی
اور ابن الحاجب اور سوا انکے کلام کے ابن حجر اور رملی اور ابن قاسم اور علامہ شامی وغیرہم سب اسکا
قول کرتے ہین اور کوئی انمین سے اختلاف مسئلتین کا نکالکر ایسی تقلید کو درست نہین کہتا ہاں اگر بنا ہے
کلام مولف تنویر کی اوپر لزوم مخالفت اجماع مرکب کی ہوتی تو البتہ بحسب نظر ظاہر کے جواب منقول صاحب مسلم
کا متوجہ ہوتا اگرچہ بنظر دقیق مدفوع ہی اسلئے کہ مثلا قائل وجوب تقلید معین نے کہا کہ اگر تقلید امام معین
واجب نہو اور ہر شخص کو مقلدین مین سے یہہ اختیار رہے کہ جس مسئلہ مین چاہے کسی امام کا اقتدا کرلے تو بعض صورتین
مسائل مقلد فیہا کی ایسی واقع ہونگی کہ انمین مخالفت اجماع مرکب کی لازم ہوگی اور وہ باطل ہے پس
عدم تعیین تقلید باطل ہوگا لان بطلان اللازم یستلزم بطلان الملزوم اسکی جواب مین صاحب مسلم نے

قدر بین ترکیب اجماع مرکب کا ممنوع ہی اسواسطے کہ اجماع مرکب مین اتحاد مسئلہ کا شرط ہی اور اسجگہہ مسائل مقلد فیہا مختلف ہین مسئلہ پانی کا علیحدہ اور مسح کا علیحدہ اسی جگہہ سے ہی کہ محققین اصولیین نے صورت نکاح بلا مہر اور بلا گواہ اور بلا ولی

[illegible]

کہا کہ یہہ اعتراض مدفوع ہے اسلئی کہ اجماع مرکب کے لئے اتحاد مسئلہ شرط ہے اور محل متنازع فیہ مین مسئلہ متحد نہین اسواسطے کہ انعقاد نکاح کا بغیر مہر کے موافق امام ابی حنیفہ کے مثلا مسئلہ ہی علٰحدہ اور انعقاد بغیر شہود کے موافق مذہب امام مالک کے مسئلہ ہی جدا اور بغیر ولی کے موافق امام ابی حنیفہ کے مسئلہ ہی غیر پس اگر یہانپر حکم واحد حقیقۃً یا حکماً ہوتا تو اجماع مرکب منعقد ہوتا اور مخالفت اوسکی صحیح نہوتی اور جب مسئلہ متحد نہوا تو مخالفت اجماع مرکب لازم نآئی چنانچہ اس عبارت منقولہ مؤلف سی جو صاحب مسلم نے کہی ہی یہہ امر اوپر عاقل کے بہت ظاہر ہے وما اُورِدَ اَنّہ رُبما یکونُ المجموعُ ممالم یقُل بہ اَحدٌ فیکونُ باطِلًا اجماعاً کمَن تزوّجَ بلا صداقٍ وبلاشہودٍ وبلا وَلیٍ فاقولُ مندفعٌ بعدمِ اتحادِ المسئلۃِ ولانّہ لو تمّ لَزِمَ استفتاءُ مفتٍ بعینہٖ انتہی اب سمجھ لو کہ یہہ اعتراض مسلم بنظر ظاہر اس صورت جزئیہ مین تو جواب ہوا اور بنظر غور دیکھو تو یہہ جواب اصل کلام مین بن سکتا ہے اور نہ مثال جزئی مذکور مین اصل کلام مین اسلئی نہین بنتا کہ ہمارا مقصود صورت مذکورہ مین منحصر نتہا اسکو تو بطریق تمثیل ذکر کیا تہا نہ بطرز حصر یا دو نقض کے پس اگر اسجگہہ بجہت عدم اتحاد مسئلہ کی بقول تمہارے مخالفت اجماع مرکب نہوئی تو نہوا سکی اٹھہ جانے سے اصل مدعا نہین اٹھہ جاتا یہہ کہو کہ برتقدیر عدم وجوب تقلید معین کے کسی مادہ مین مخالفت اجماع مرکب کی جو مسئلہ واحدہ مین ہو لازم آتی ہے یا نہین اگر تمنے تسلیم کرلیا تو ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ عدم تعیین تقلید سی مخالفت اجماع مرکب لازم ہوئی پس عدم تعیین باطل ہے اور اگر تمنے تسلیم نکیا تو ہم کہین گے کہ صاحب مسلم اور توضیح وتلویح اور صاحب منار اور آمدی اور صاحب بدیع الاصول وغیرہم من المحققین مصرح فرماتی ہین کہ جسوقت اہل ایک عصر کے اوپر دو قولون کے اختلاف کرین ایک مسئلہ مین تو قول ثالث مخالف قولین کے نزدیک جمہور کے جائز نہین اور امثلہ کثیرہ اس قول مخالف اجماع مرکب کے ذکر کرتے ہین پس تقلید غیر معین سے وہ صورتین لازم آجائینگی اور عدم تسلیم اٹھہ جائیگی جیسے بجہت جذام احد الزوجین کے فسخ نکاح کرا دینا موافق مذہب شافعی کے اور ساتھہ برص احد الزوجین کے فسخ نکرانا بموافقت ابو حنیفہ کے یہہ قول ثالث ہے نزدیک اکثر اہل اصول کے اور باطل ہے اور تقلید لا علی التعیین مین لازم آتا ہی پس انکار لزوم اسکے کا مکابرہ صرف ہی کون مسموع کریگا قال فی البدیع اذا اختلف اہلُ عصرٍ علی قولین لم یسغ ثالثٌ عند الجمہور وخصّہ بعضُ اصحابنا بالصحابۃ والاصحّ الاطلاقُ مثالہ وَطِیَ بکرًا ثمّ وَجدَ عیبًا قیل منع الردّ وبہ مع الارش فالرد مجانًا ثالثٌ وکالجدّ قیل یرثُ مع الاخ الکلّ وقیل یقاسمہ فحرمانہ ثالثٌ وکالامّ مع زوج واَبوین اور زوجۃ

ہو ابوین قیل بثلثِ الاصل وثلثِ الباقی فالتفریق ثالثٌ وکالنیۃ قیل تعتبر فے جمیع الطہارات وقیل فے البعض
فتقسیم النفیِ ثالثٌ انتہی البتہ بعض اصولیون کے نزدیک عدم جواز قول ثالث کا جب ہوگا کہ قولین مختلفین
مین قدر اجماعی مشترک نکلے اور قول ثالث رافع اوسکا پڑے اور نزدیک جمہور کے مطلقا قول ثالث باطل ہے
کما مر قال فے البدیع ومنہم من فصّل واختارہ فی الاحکام اِن کان الثالث رافعاً للاتفاق فممتنع کالبکر فانہا
لا ترد مجانا ً وکالجد فانہ یرث اتفاقا وان وافق کلا من وجہ فجائز فانہ حینئذ غیر مخالفٍ للاجماع کفسخ النکاح
ببعض العیوب الخمسۃ دون بعض وکالتفصیل فے الام فانہ یوافق فے کل صورۃ مذہبا انتہی وہکذا فی المسلم
والاحکام وقال فے التوضیح فالشان فے تمیز صورۃٍ یلزم فیہا بطلان الاجماع عن صورۃٍ لا یلزم فیہا ذلک
فلا بد من ضابطۃٍ وہو ان القولین ان کانا یشترکان فے امر ہو فے الحقیقۃ واحدٌ وہو من الاحکام الشرعیۃ فحینئذ
یکون القول الثالث مستلزماً لابطال الاجماع والا فلا فصدر ذلک نقول ان المختلف فیہ اما حکم متعلق بمحل واحد
او حکم متعلق باکثر من محل واحد اما الاول فکمسئلۃ العدۃ والجد مع الاخوۃ فان القولین یشترکان فی ان العدۃ
لا تنقضی بالاشہر وحدہا وان الجد لا یحرم وکل منہما امر واحد وہو حکم شرعی واما مسئلۃ الربا فعلیۃ القدر
مع الجنس والطعم مع الجنس لا یشترکان فے امر واحد ہو حکم شرعی ولو جعل مفہوم احد الامرین او احد
الامور امرا واحدا فذلک لیس بامر ہو فے الحقیقۃ واحد بل واحد اعتباری ولو کان امرا واحدا فلیس حکما
شرعیا بخلاف مسئلۃ الخارج من غیر السبیلین فان الواجب احد الغسلین اما الوضوء واما غسل المخرج فہما
مشترکان فے امر واحد ہو حکم شرعی وہو وجوب التطہیر فالتطہیر واجب بالاجماع فذلک التطہیر الواجب
ہو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعی ثم القول بان لا شیء من التطہیر بواجب خلاف الاجماع انتہی
بقدر الحاجۃ وہکذا فے التلویح اور نہ وارد ہونا اس اعتراض کا صورت جزئیہ مذکورہ مین اسلئے کہ صحت
ایسی نکاح کی جو منعقد ہوا ہے بغیر مہر اور بدون شہود اور بغیر حضور ولی کے حکم واحد ہی اور بنا بر مذہب
جمہور اصولیین کے کہ اونکے نزدیک قدر مشترک اجماعی نکلنا درمیان اقوال مختلف فیہا کے شرط نہیں قول
آخر ہی سوا اقوال مختلف فیہا ائمہ کے اسواسطے کہ کسی نے مجتہدین مین سے صحت ایسی نکاح کا کہ جسمین
امور مذکورہ جمع ہون حکم نہین کیا اور اگرچہ وہ امور فے نفسہ جدا جدا تھی لیکن جس وقت حکم واحد مین
کہ وہ صحت نکاح کذائی ہے جمع ہو گئی پس مرجع اونکا طرف امر واحد کی ہو گیا جسطرح مسح بعض سر کا
بتقلید شافعی اور طہارت کلب کا بتقلید مالک دونوا مر تھے علیحدہ اور نماز پڑہنا برعایت ان دو تقلیدونکے

جائز نہین بسبب رجوع کرنے دونو حکمون علیحدہ کے طرف امر واحد کی اور یہی حال ہے مثال مذکور و موتو بر التحق کا یعنے جسوقت ایک شخص نے وضو کیا قلتین سی کم پانی سے جسمین نجاست پڑی ہے موافق امام مالک کے اور مسح کیا چند بالون کا موافق امام شافعی کے پھر ساتھہ اس وضو اور مسح کے نماز پڑھے تو صحت اس نماز کی حکم واحد اور مسئلہ واحدہ ہے اور موافق مذہب کسی امام کے یہہ حکم صحیح نہین جیسے کہ کسی نے حالت وضو مین ہاتھہ لگائی اور مس عورت بھی کیا پس اس وضو سی نماز جائز نہین نزدیک حنفیہ کے بجہت لگانے پچھنون کے اور نزدیک شافعیہ کے بجہت مس عورت کے ہان اتنی بات مسلم ہے کہ حکم بطلان صلوۃ کا یہان پر امامین سی مبنی ہے اوپر علت متغائرہ کے لیکن عدم جواز مین کسیکو کلام نہین قال فی التوضیح لو قیل تشترکان فی حکم شرعی وہو عدم جواز الصلوۃ فان من احتجم و مس المرأۃ لا تجوز صلوتہ بالاجماع اما عندنا فللاحتجام و اما عندہ فللمس فالذی یخطر ببالی ان لا یقال ان ہذہ الصلوۃ باطلۃ اجماعا انتہی قال علیہ فی التلویح و انما قال فالذی یخطر ببالی لان الظاہر انہ لا خلاف فی بطلان الصلوۃ انما الخلاف فی جہۃ البطلان فالحکمان متحدان لا تغایر بینہما اصلا و انما التغایر فی العلۃ انتہی اور یہہ جو مسلم مین کہا ہے لو تم لزم استفتاء مفت بعینہ انتہی اگر یہہ دلیل قائل کے جواز پر تقلید معین کے گزاری تھی تمام ہو جای تو لازم آئیگا استفتا کرنا مفتی معین سی اور وہ باطل ہے تو جواب اسکا یہہ ہی کہ استفتا مفتی معین سی اوپر غیر مجتہد کے جو ملتزم تقلید مجتہد معین ہوا ہی بیچ حالت غیر ضرورت اور احتیاط کے واجب ہی اور دلائل وجوب پیشتر اقوال محققین سی گذر چکین پھر اگر بشروط مذکورہ استفتا مفتی معین لازم آیا تو کیا قباحت ہی دوسرے یہہ کہ بطلان مخالفت اجماع مرکب جو وہ دلیل تھی تقلید معین کی اگر تمام ہو جای تو استفتاء مفتی معین کو کب مستلزم ہے اسلئی کہ جن مسائل مین اجماع مرکب منعقد ہے اوسمین مقلد دو مجتہد دن کی تقلید نکرے اور سوا اوسکی اور مسائل مین دو کی تقلید سی واقع ہونا بیچ مخالفت اجماع مرکب کی نہین ہے پس مقتضای اس دلیل کے ممنوع نہوگی فلا استلزام فتفکر اور یہہ جو مؤلف معیار نے اپنی خیال پر مبنی کر کے اعتراض کیا کہ اگر کوئی کہے کہ تصویر اجماع مرکب اس محل مین یون ہو سکتی ہے کہ مذہب مالک پر مثلا مسح سر مین کمی چند بالون کی مانع صحت وضو ہی کمی مقدار پانی کی قلتین سی اور مذہب امام ابی حنیفہ پر کمی مسح کی ربع راس سی اور کمی پانی کی قلتین سی دونو مانع صحت ہین اور نزدیک امام احمد اور امام شافعی کے قلت مقدار پانی کی قلتین سی مانع صحت وضو ہے نہ مقدار مسح کی تو جو کوئی ایسا وضو کریگا تو اوسنی یہہ سمجھا کہ انمین سی کوئی چیز بھی مانع صحت وضو نہین

اور یہہ شمول عدم ہی جو توضیح مین مذکور ہے اور باطل ہے بالاجماع انتہی حاصلہ پھر اسکی چار جواب دیے
ہر چند کہ تصویر اعتراض اس نہج پر قابل قبول نہین اور تصویر اجماع مرکب کی جو مبناہی دلیل صاحب تنویر کا
پیشتر ہو چکی پس احتیاج رد و قدح جوابات کی اور اثبات تصویر مذکور مولف معیار کی نہین لیکن چونکہ مولف
نے سخن بد تہوی اصول شناسی دراز کیا اور بیشتر غلطیین کین لہذا چیزے چیزے بطور اختصار ہر ایک جواب
مین کلام کیا جاتا ہے پہلے جواب مین جو کہا کہ جس شخص نے پانی بقدر قلتین سے جسمین نجاست پڑی تہی
امام مالک کا مقلد ہو کر وضو کیا اور مسح ربع سر کا بتقلید امام ابی حنیفہ کیا تو ظاہر ہے کہ تجویز اس وضو
مین بھی شمول عدم ہی ہے باعتبار کہ گویا مجوز اس وضو کے نے دونو امرون کو تابع صحت وضو قرار دیا
اور باوجود اسکی یہہ صورت تمہارے نزدیک جائز ہے پس اگر صورت مذکورہ ہمارے کو باطل کہوگے تو
ترجیح مرجوح لازم ہوگی اور اگر اس صورت ثانیہ کو فاسد کہوگی تو مذاہب اربعہ ہاتھہ سے چھوٹ جاینگے
اسلئے کہ امام شافعی اور امام احمد کے مذہب مین یہہ وضو جائز ہے تو تقدیر بطلان اسکی پر مذاہب اہل
سنت مذہب امام ابی حنیفہ اور امام مالک مین منحصر ہو جاینگی انتہی خلاصتہا مین یہہ کلام ہے کہ ہمنے شق
ثانی یعنے بطلان صورت مذکورہ کو اختیار کیا اور مذاہب اربعہ ہاتھہ سے نہین چھوٹتے اسلئے کہ صورت
مذکورہ نزدیک کسیکے ائمہ اربعہ مین سے درست نہین نزدیک امام ابی حنیفہ اور امام مالک کی تو بطلان
ظاہر ہے اور نزدیک امام شافعی اور امام احمد کے اسلئے کہ اس وضوی خاص کو جو مخالفت اما مین سابقین
واقع ہوا صحیح کہنا مخالفت کرنا ہے اجماع مرکب کی اسواسطے کہ یہہ دونو امام ایک عصر مین تھے اور صحت
اس وضو کی مخالف قول ان دونو کے ہے اور امام شافعی اور امام احمد حنبل کو بھی مخالف اجماع مرکب
سابقین کے قول کرنا درست نہین جیسے امام اعظم اور امام مالک کو مخالف اجماع مرکب سابقین اپنے
کے قول کرنا جائز نہین اور اگرچہ ایک ایک امر یعنے قابل وضو ہونا پانی قلتین کا اور جائز ہونا مسح ربع سر
کا موافق ہر ایک کے اما مین سابقین مین سے تہا لیکن امر وحدانی یعنے صحت وضوی کذائی مخالف ہے
دونون کے بسبب انتفاء شرط ہر مذہب کے اور مخالف ہی امام شافعی اور امام احمد کے بجہت مخالفت
اجماع مرکب اما مین کے تا نیا یہہ چارون مذہب کے چھوٹنے کا کیا طریق ہے غایت الامر یہہ ہے کہ اگر ہم اس
صورت کو فاسد کہین اور مذہب شافعی اور احمد مین جائز ہو تو اس مسئلہ خاص مین چھوڑنا مذہب شافعی
اور احمد کا لازم ہوگا نہ چھوڑنا چارون مذہبونکا اور نہ چھوڑنا مذہب شافعی اور احمد کا جمیع مسائل مین

اور وہ جو جواب ثانی مین کہا کہ متوضی مذکور نے ہر ایک امر مین مثلا مجتہد واحد کی تقلید کی تو دوسرے مجتہد کے
نزدیک یہہ تقلید منع نہین حقمین اُس مقلد کے اگرچہ وہ مجتہد حق مین اپنی اور مقلدین اپنی مین منع کرتا ہے
لیکن مقلد امام آخر کے لئے تقلید اپنی مخالف رای کے تجویز کرتا ہی پس فعل مذکور جو بتقلید ائمہ ثلثہ یا اربعہ واقع
ہوا بالاجماع باطل نہوا اور اسپر عبارت شرح تحریر کی بطور سند نقل کی تفصیل رد عبارت شرح تحریر کی تو
مبحث تلفیق مین کہ مولف ثانیاً اسکو وہان نقل کریگا اور تفصیل دفع اسجواب کی کما ینبغی آئیگی لیکن مجمل یہہ
ہے کہ جب وہ فعل کہ بتقلید ائمہ اربعہ واقع ہوا اور حقیقۃً یا حکماً وہ فعل واحد قرار پایا تو اس فعل مین وہ
مقلد مقلد ہوا ہر ایک کا ائمہ اربعہ مین سی پس بقول تمہاری ہی اُس مقلد کو اس فعل مین ممانعت ہوئی تقلید
دوسرے کی سے اور مجموعہ فعل کا باطل ہوا نزدیک ہر ایک کے ہان اگر وہ فعل مقلد فیہ حقیقۃً یا حکما ایک نہوتا
تو یہہ جواب ہوسکتا تہا اور دفع اسکا بطور آخر کیا جاتا اور یہہ جو جواب ثالث مین کہا ہی کہ بالفرض ہر
ایک امام ہر ایک کی مقلد کے فعل کو باطل کہتا ہی اور شمول عدم مقلد کو درست نہین لکن مآل اس عدم
جواز شمول عدم کا تو یہی ہے کہ اختلاف ائمہ اربعہ کا مستلزم بطلان شق مخالف کا ہوتا ہے اور اسکا بطلان
مبحث مین اجماع مرکب کے معلوم ہوچکا اسکا جواب یہہ ہے کہ مبحث اجماع مرکب مین ہم خوب ثابت کرچکے
کہ جو فعل مخالف ہوا ائمہ اربعہ کے وہ باطل ہے من شاء فلیطالع ہناک پس مبنی اور مبنی علیہ دونو درست ہو
اور وہ جو جواب رابع مین کہا ہے کہ بر تقدیر صحت اجماع مرکب کے بھی تقلید ایک امام معین کی لازم نہین
آتے اس دلیل سے اسلئی کہ ممکن ہی کہ مقلد ایسی صورتون سی کہ جسمین مخالفت ہو اجماع مرکب کی پرہیز کری
اور باقی مین لا علے التعیین تقلید کرے انتہے خلاصۃ کلامہ جواب اسکا یہہ ہی کہ اس دلیل صاحب تنویر سی
مقصود یہہ تہا کہ تقلید لا علے التعین علے الاطلاق خواہ مسائل مخالفہ اجماع مرکب مین خواہ غیر مخالفہ مین
اگر صحیح ہو تو قباحت وقوع کی مخالفت اجماع مرکب مین لازم آئیگی اور جب تم نے یہہ قول کیا کہ سوا صورتون
مخالف اجماع مرکب کے اور مسائل مین تقلید لا علے التعیین ہے اور مسائل مخالفہ
اجماع مرکب مین نہین تو تمپر ہمارا یہہ رد نہین ہی قائلین اطلاق پر ہی اور قائلین اطلاق
پر اثبات تقلید معین بای‌نطور ہوگا کہ قائلین اطلاق تو مطلقا تقلید لا علے التعیین تجویز کرتے ہین اور قائلین
تقلید معین سوا صور مستثنے کے سب مسائل اجتہادیہ مین تقلید معین واجب کہتے ہین اور کوئی انمین سے
قائل واسطہ کا نہین ہی پس جب قول اطلاق بجہت لزوم مخالفت اجماع مرکب کے باطل ہوا تو اب بجہت

عدم قول با بواسطہ کے نہ باقی رہی مگر تقلید معین مثبت المدعا **قال صاحب التنویر** دوسری وجہ یہہ ہے کہ جب مذہب
غیر معین پر عمل کریگا تو احتمال ہر پڑیگا یہہ عبر صراحت نزدیک ائمہ اربعہ کے الخ **قال صاحب المعیار** بہت
ظاہر ہے کہ مآل اور مرجع اس وجہ کا طرف وجہ اول ہی کے ہی تو جبکہ اس وجہ کی خاک اڑا دی گئی تو اسکا کیا
ذکر باقی رہا تو چاہیئے کہ جواب وجہ اول کو اسپر منطبق کرلین انہی خاک اڑانا واقع مین دستور ہی مولف کا
اور دعوی اسکا یہہ ہی نہ تحقیق مباحث علمیہ اور مسائل دینیہ کے بوجہ انصاف پس وہ خاک جو مولف نے
جواب وجہ اول مین اڑائی تھی اوسکا حال منصفین پر خوب واضح ہوگیا اور وہ سب خاک اڑائی ہوئی بارش
تحقیق سی دیکھی اور آفتاب برہان کدورت اس خاک اوڑتے ہوئے کے سی صاف نکل آیا اور مثل دلیل
اول کے دلیل ثانی معنی غبار سے رنگی گئی **قال صاحب التنویر** تیسری وجہ یہہ ہی کہ رجوع کرنا تقلید سے
بعد عمل کرنیکے ممنوع ہے بالاتفاق الخ **معیار اقول** جواب اسکی دو مین اول جواب ساتھ اثبات اختلاف
کے رجوع بعد العمل مین اور ساتھ توڑ دینے اجماع کے الخ پہلے معلوم کرلینا چاہیئے کہ دعوی اتفاق کا جو
بیچ ممانعت رجوع کے بعد العمل محققین نے فرمایا ہی وہ متفرع ہی اس صورت پر کہ باعتبار اصل کے یعنی
مع قطع النظر عوارض لاحقہ کے التزام تقلید امام معین ضروری نہین ہی لیکن جب مقلد نے ایک حادثہ مین
تقلید کسی امام کے عمل کرلیا تو اب اوسکو رجوع تقلید سے کسی اس حادثہ معین مین جائز نہین بالاتفاق اور ہرگاہ
بلحاظ عروض عوارض کے تقلید مجتہد معین اوپر ملتزم تقلید کے واجب ہوئی جمیع حوادث مین پس حوادث
معمول فیہا مین بدرجہ اولی واجب اور لازم ہوگی چنانچہ یہہ مضمون پیشتر بتفصیل ذکر کیا گیا اور اقوال عدم
وجوب تعیین تقلید اور اقوال وجوب تعیین دو محملون پر جدا جدا محمول کئے گئے پھر اگر دعوی اجماع مین جو
اوپر ممانعت رجوع بعد العمل کے منقول ہے نظر ہو تو علی تسلیم النظر غایت اوسکی یہہ ہی کہ وہ اجماع مصطلح
جو حجت قطعیہ ہے باعث اختلاف کرنے بعض کے نرہیگا لیکن اتفاق جمہور اصولیین جو موجب ہی ترجیح امر
متفق علیہ کا تحقق اختلاف بعض سے اٹھہ نجائیگا چنانچہ مولف معیار بعد اثبات اختلاف بعض کے اور
باقی نرہنے اجماع مصطلح کے تحقق اتفاق اصولیین کا مانتا ہے کما نقل عن عقد الفرید ولعل المراد اتفاق
الاصولیین الخ علاوہ یہہ کہ اختلاف بعض مجہول سے جیسا کہ کلام زرکشی سی نقل کیا ہے وہ اجماع کہ
عبارت ہی اتفاق اہل حل وعقد یعنی مجتہدین سی کیونکر باطل ہوجاوی البتہ اگر کوئی مجتہد کہ شریک ہونا
اوسکا متمم اجماع ہوتا بہرہ واور مجتمعین سی اجماع مین خلاف کرتا تو اجماع مصطلح باطل ہوتا اگرچہ اتفاق

اکثر باقی رہتا و اذا لم یثبت ذلک مین کلام المعترض لم تبطل الاجماع اور باینہمہ یہہ کلام بیچ رجوع بعد العمل کے تو جب تہا کہ قبل العمل رجوع درست ہوا اور درستی رجوع کی قبل العمل باعتبار اصل کے تھی اور جب بسبب عوارض کے قبل العمل بھی رجوع ممنوع ہوا تو بعد العمل مین احتمال جواز رجوع کیونکر ہوگا اور علی تقدیر التسلیم جانا اتفاق کا جو بر تقدیر اول کے تہا صورت ثانیہ مین کیا مضر ہوگا اب یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ زرکشی نے کہا ہے کہ دعوے اجماع کا ٹھیک نہین اسواسطے کہ سوا آمدی اور ابن حاجب کے اوردن کے کلام سے اس مسئلہ مین اختلاف معلوم ہوتا ہے ساقط ہو گیا اسلئے کہ اولا تو وہ بعض خلاف کرنیوالی معلوم نہین کہ مجتہد اور ہتمین اجماع سی ہین یا نہین پس نقل ایسے خلاف مجہول سے حکایت اجماع نہین باطل ہوتی اور ثانیا ہمنے مانا کہ اجماع مصطلح جاتا رہا لیکن آمدی اور ابن حاجب کے کلام سی دعوی تحقق اجماع مصطلح کا متعین نہین پس ممکن ہی کہ اتفاق مذکور سی اتفاق جمہور مراد ہوا اور خلاف بعض کا اسکو مضر نہین اور ثالثا یہہ کہ ہمنے یہہ بھی مانا کہ اتفاق بھی جاتا رہا لیکن یہہ کلام تہا باعتبار اصل کے جس حال مین تقلید معین واجب نہتی نہ وقت عروض عوارض اور وجوب تقلید معین اور اسیطرح فہم ہو گیا کلام صاحب عنایہ کا اور منتہم الحصول کا اور یہہ جو کہا ہے کہ ایسا ہی شیخ امام تقی الدین سبکی نے بھی دعوی اجماع کو رد کر دیا ہے اور کہا ہی کہ سوا ابن حاجب اور آمدی کے اور ونکی کلام سے رجوع بعد العمل مین اختلاف معلوم ہوتا ہی اور کہا کہ کس طرح رجوع ممنوع ہوگا جبکہ صحت مذہب غیر معلوم ہی چنانچہ سید سمہودی فرماتے ہین ثم رأیت فی فتاوی السبکی انہ سُئل عن ذلک فی ضمن مسائل الی ان قال السبکی و دعوی الاتفاق فیہ نظر ففی کلام غیرہما ما یشعر باثبات الخلاف بعد العمل ایضا وکیف یمتنع اذا اعتقد صحتہ انتہی اسکا حال یہہ ہے کہ شیخ تقی الدین سبکی نے ملتزم تقلید مذہب معین کو تقلید امام آخر تین صورتون مین جو پیشتر جابجا ہمنے ذکر کر دین جائز رکھا قبل العمل ہو یا بعد العمل اور سوا صور ثلثہ کے تقلید غیر سے منع کیا کما قال المسئلۃ الخامسۃ فالمقلد لمذہب الشافعی او غیرہ من الائمۃ ان اراد ان یقلد غیرہ فی مسئلۃ فلہ احوال احدہا ان یعتقد بحسب حالہ رجحان مذہب ذلک الغیر فی تلک المسئلۃ فیجوز اتباعا للراجح فی ظنہ انتہی اقول یہہ وہ صورت ہی جواز تقلید امام آخر کی جسمین مقلد مرتبہ ترجیح رکھتا ہی اور دلیل ضعیف کو قوی سی امتیاز دیکر تصحیح و تغلیط مذہب کر سکتا ہی پس ایسا مقلد معدود ہے اقسام مجتہدین مین پہر فرمایا سبکی نے الثانیۃ ان یعتقد رجحان مذہب امامہ او لا یعتقد رجحانہ اصلا ولکن فی کلا الامرین یقصد تقلیدہ احتیاطا لدینہ وما اشبہ ذلک فہو جائز ایضا انتہی مختصرا اقول یہہ وہ صورت احتیاط کی ہی

جسمین ہمنوں نے تقلید امام آخر کا بشرائط مذکورہ حکم جواز کیا ہے پہر کہا سبکی نے الثالثۃ ان یقصد بتقلیدہ الرخصۃ
فیما ہو محتاج الیہ لحاجۃ حاقتہ لحقتہ اولضرورۃ ارہقتہ فیجوز ایضا انتہی اقول یہہ ، صورت ثالثہ ترک تقلید امام اپنی کی
جسمین ضرورت معتبرہ شرعیہ حادث ہو پہر سبکی نے صورتین عدم جواز ترک تقلید امام اپنی کی ذکر کین الرابعۃ ان لا
یدعوہ الے ذلک ضرورۃ ولا حاجۃ بل مجرد قصد الترخص من غیر ان یغلب علے ظنہ رجحانہ فیمتنع لانہ حینئذ متبع
لہواہ الخامسۃ ان یکثر منہ ذلک ویجعل اتباع الرخص دیدنہ فیمتنع لما قلنا وزیادۃ فحشہ السادسۃ ان یجتمع
من ذلک حقیقۃ مرکبۃ ممتنعۃ بالاجماع فیمتنع السابعۃ ان یعمل بتقلیدہ الاول کالحنفی یدعے شفعۃ الجوار فیاخذہا
بمذہب ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالے عنہ ثم تستحق علیہ فیرید ان یقلد الشافعی فیمتنع منہا لتحقق خطائہ اما فی الاول
واما فی الثانی وہو شخص واحد مکلف وہذا التفصیل وذکر ہذہ المسائل السبع حسب ما ظہر لنا انتہی اس تحقیق شیخ
تقی الدین السبکی سے یہہ امر واضح ہوا کہ وقت حصول قوت اجتہادی کے اور وقت واقع ہونے ضرورت ملجیہ کے
اور در صورت احتیاط کے بیچ مذہب غیر کے مع شرائط المعتبرہ تقلید امام آخر کے علے الاطلاق خواہ قبل
العمل ہو یا بعد العمل جائز ہے تو منطنۂ اعتراض پیدا ہوا کہ کوئی کہے کہ کلام آمدی اور ابن حاجب سے معلوم
ہوتا ہے کہ رجوع عن التقلید بعد العمل بالاتفاق درست نہین تو واسطے دفع کرنے اس اعتراض کے شیخ
مذکور فرماتے ہین وقول الشیخ سیف الدین الآمدی وابن الحاجب رحمہما اللہ تعالے انہ یجوز قبل العمل لا بعدہ
بالاتفاق دعوی الاتفاق فیہا نظر وفی کلام غیرہما ما یشعر باثبات خلافہ بعد العمل ایضا وکیف یمتنع اذا اعتقد
صحتہ ولکن وجہ ما قالاہ انہ بالتزام مذہب امام مکلف بہ ما لم یظہر لہ غیرہ والعامی لا یظہر لہ الغیر بخلاف المجتہد حیث ینتقل من
امارۃ الے امارۃ ہذا وجہ ما قالہ الآمدی وابن الحاجب ولا باس بہ ولکن اری تنزیلہ علے الصورۃ التی
ذکرتہا اعنی السابعۃ ویریدہ الامتناع فیما صرحت فیہ بالامتناع وان لم یکن منقولا فالمنقول وتحقیقہ قد
یشہد لہ انتہی یعنی یہہ جو آمدی اور ابن حاجب نے کہا ہی کہ جبتک مقلد نے کسی مذہب پر عمل نہین کیا
تو رجوع اوس سے درست ہی اور بعد عمل کرنیکے رجوع درست نہین بالاتفاق اس دعوی اتفاق مین شبہہ
ہے اسلئے کہ کلام غیر اونکے سے معلوم ہوتا ہی کہ بعد العمل مین بھی اختلاف ہی جیسے کہ قبل العمل مین اختلاف ہے
اور بعد العمل کیونکر تقلید غیر ممنوع ہوگی اگر مقلد معتقد ہو صحت مذہب غیر کا راقم الحروف کہتا ہی کہ علامہ
سبکی نے تین حالو نمین قبل العمل تقلید غیر تجویز کی اور جو لوگ کہ علے الاطلاق تقلید غیر سے منع کرتے
تھے اونپر رد کیا اسیطرح احوال ثلثہ مین تقلید غیر بعد العمل بھی تجویز کی اور کہا کہ خصوصاً جسوقت صحت

مذہب غیر کے معلوم ہو کہ یہہ علم اور اعتقاد بغیر معرفت دلیل کے اور قوت اجتہاد کے نہین ہوتا ہی وقت مین رجوع سے کس طرح منع کیا جائیگا پس حاصل مدعا علامہ سبکی کا یہہ ہوا کہ اگر اتفاق اوپر منع تقلید غیر کے بعد العمل مطلقا کہو گے تو اسمین نظر ہے اور اگر مطلقا نکہو بلکہ سوا احوال ثلثہ کے کہو تو اوسپر کچھہ اعتراض نہین پس یہہ مدعا سبکی کا ہمارے موافق ہے پہر سبکی نے کلام ابن حاجب اور آمدی کے بطور توجیہ کے کہ مقلد ساتھہ التزام کرنے ایک مذہب کے مکلف ہے ساتھہ اوسی مذہب کے اور واجب ہی اوسپر ابتاع کرنا اوسی مذہب کا جبتک کہ دوسرا مذہب اوسپر ظاہر نہو اور عامی یعنی غیر مجتہد خود دوسرا مذہب ظاہر نہین ہوتا تو اوسکو رجوع کرنا درست نہین بخلاف مجتہد کے کہ اوسپر ساتھہ امارات اور دلائل کے دوسرا مذہب قوی معلوم ہوتا ہے تو اوسکے حق مین انتقال جائز ہے اور ابن حاجب اور آمدی کو اوسپر منع کرنا رجوع سے مقصود نہین اور وجہ انکی بن سکتی ہے لیکن میری نظر مین یہہ ہے کہ کلام اُن دونون کا محمول کرو ساتوین صورت پر اور منع کرتے ہین یہہ تقلید غیر سے اُن صورتون مین کہ مین تصریح منع کی وہانپر کرچکا ہون انتہے ترجمتہ مع توضیح آپ ناظرین اس کلام پر مخفی نرہا ہوگا کہ ناقل نے جو کلام سبکی معیار مین نقل کیا ہی اسمین کیا حذف مخل اور اختصار مخل کیا کہ نص صریح مدعائی خصم کو اپنے مدعا پر مطابق بنا لیا اور ناواقفون کو دہوکے مین ڈالا اور یہہ امر بھی ظاہر ہو گیا ہوگا کہ مقصود شرنبلالی و سمہودی وغیرہ کا جو کلام علامہ سبکی وغیرہ کو استناد مین ذکر کرتے ہین یہہ نہین کہ ہر شخص ہر حال مین جس کسیکی چاہے تقلید کر لے اور دین و مذہب کو ملعبہ بنا لے بلکہ مراد ان اکابر کی یہہ ہے کہ التزام تقلید امام معین اسطور پر کہ کسی حال مین خواہ قوت اجتہادی ہو یا نہو یا ضرورت ملجیہ واقع ہو یا نہو یا احتیاط مذہب غیر مین ہو یا نہو تقلید امام آخر جائز ہے نہین قبل العمل نہ بعد العمل یہہ بات صحیح نہین چنانچہ تصریح کلام علامہ سبکی اسپر دلالت واضحہ رکھتی ہے اور یہی محمل ہے باقی نقول مؤلف معیار کا چنانچہ تفصیل اوسکی پیشتر بخوبی ہو چکی فلا حاجۃ الی الاعادۃ اور وہ جو وجہ ثانی مین جواب کے مؤلف نے اجماع کو تسلیم کر کے کہا کہ معنی عدم جواز رجوع بعد العمل کے یہہ ہین کہ عین اوسی حادثہ مین رجوع نکرے اور اسپر بہت سی نقول نقل کین ہمکو ضرر نہین پونہچاتا اسلئی کہ جب بغیر اعذار ثلثہ مذکورہ کے تقلید غیر مطلقا ممنوع ہوئی خواہ قبل العمل ہو یا بعد العمل اور درصورت اعذار مذکورہ کے جائز ہوئی اسیطرح تو پہر ممانعت بعد العمل کو خاص کرنا ساتھہ حادثہ معمول بہا کے کیا مضر ہے فافہم

قال صاحب التنویر چوتھی وجہہ یہہ ہی کہ تلاش کرنا مذاہب کے رخصتونکا ممنوع ہو بالاجماع کہا ہی اسکو

عبد البر مالکی نے کہا یہہ بیچ مسلم کے الخ **قال مؤلف المعیار** جناب مؤلف نے اس قول مین یہہ خیانت کی ہے کہ لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ کو تو لے لیا اور وَاَنْتُمْ سُکَارٰی کو چھوڑ دیا **اقول** مقصود مؤلف تنویر کا اسو جہ رابع سے تخطیہ ہے اُن لوگون کا جو علے الاطلاق تقلید امام معین کو واجب نہین کہتے خواہ عزائم مین ہو یا رخص مین اور بہت ظاہر ہے کہ جب ممانعت تتبع رخص مذاہب کی ثابت ہوئی تو دعوی جواز تقلید امام آخر کا مطلقاً خواہ عزائم مین ہو یا رخص مین جاتا رہا اگرچہ فے نفسہ جواز تقلید امام آخر عزائم مین اس سے تتبع رخص سے نہ اٹھا لیکن دعوی جواز جو علے الاطلاق تھا باطل ہوا پس یہان سے جواب ثانی دفع ہوگیا باقی رہا کلام جواب اول مین سو حال اسکا یہہ ہی کہ فے الواقع عبد البر مالکی نے دعوی اجماع اوپر منع تتبع رخص کے کیا ہی اور وہ مسلم مین منقول ہی کما قال وَاَمَّا عَنِ ابْنِ عَبْدِ الْبَرِّ اَنَّہٗ لَا یَجُوْزُ تَتَبُّعُ الرُّخَصِ اِجْمَاعًا فَاُجِیْبَ بِالْمَنْعِ اِذْ فِیْ تَفْسِیْقِ مُتَتَبِّعِ الرُّخَصِ عَنْ اَحْمَدَ رِوَایَتَانِ انتہی پس اگرچہ صاحب مسلم نے جواب دعوے اجماع عبد البر کا بھی باینطور دیا ہی کہ بنا بر ایک روایت امام احمد کے اجماع منعقد نہین ہوتا لیکن اس اعتراض سی یہہ تو لازم نہین آیا کہ قول کرنا عبد البر کا ساتھہ تحقق اجماع کے غلط ہو جای غایت الامر یہہ ہی کہ دعوی اس اجماع کا نزدیک معترض کی مقبول و مسلم نہین لیکن نقل اجماع مین کیا تردد ہی پس یہہ کہنا مؤلف تنویر کا کہ عبد البر نے اجماع نقل کیا اور وہ مسلم مین مذکور ہے یہہ بات صحیح ہے اور اسمین کیا خیانت ہی اگر یہہ کہتا کہ قول اجماع کو مسلم مین مقبول اور ثابت کیا ہے تو خیانت ہوتی علاوہ یہہ کہ اعتراض صاحب مسلم کا اوپر دعوی اجماع کے جو منقول ہے ابن عبد البر سے وارد نہین یعنی یہہ جو کہا کہ متتبع رخص کے حق مین امام احمد سے دو روایتین ہین ایک روایت مین تو اوسکو فاسق کہا ہے تو اس روایت پر تو تتبع رخص حرام ہوا اور ایک روایت مین اوسکو فاسق نہین کہا تو بنا بر اسکی تتبع رخص حرام نہوگا اور اس قول عدم حرمت مین امام احمد اور ائمہ کے مخالف ہونگے پس ساتھہ مخالفت امام احمد کے اجماع منعقد نہوگا اسکی جواب مین ہم کہتے ہین کہ مجرد روایت عدم تفسیق متتبع رخص کے مخالفت اجماع کو نہین چاہتے اسلئی کہ روایت محتمل ہے کہ مرجوع عنہا ہو اور موافقت جمہور کی اسی بات کو چاہتی ہے ہان اگر مذہب امام احمد عدم تفسیق ہوتا تو مخالفت اجماع متعین ہوتی اور علی التسلیم ہم کہتے ہین کہ تتبع رخص جو حرام ہی تو سوا حالت ضرورت وغیرہ من الاعذار کے ہی پس ممکن ہی کہ روایت تفسیق متتبع کی حق متشہی مین ہو جو دین و مذہب کو ملعبہ بناتے ہین اور روایت عدم تفسیق کی مخالف جمہور کے حالت ضرورت وغیرہ مین ہو پس اس تقدیر پر امام احمد اور جمہور مین اختلاف حقیقۃً نہوا جیسی کہ ابن حزم نے جو منع تتبع رخص

مین اجماع نقل کیا ہے اور بعض نے تتبع رخص جائز کہا ہے ان دونو قولونین علامہ سمہودی شافعی نے تطبیق باینطور کی ہے کہ اجماع اوپر منع تتبع کی اسصورت مین ہے کہ متتبع رخص بغیر تقلید اُس شخص کے جسنے رخصت کا قول کیا ہے رخص کو اختیار کرے یا رخص مرکبہ بیچ فعل واحد کے ہون اور جنھون نے تتبع رخص تجویز کیا ہے وہ سوا صورتون مذکورہ کے ہی فلا خلاف فی الحقیقۃ کما قال فی العقد الفرید واما ما حکاہ بعضہم عن ابن حزم حکایۃ الاجماع علی منع تتبع رخص المذاہب فلعلہ محمول علی من تتبعہا من غیر تقلید لمن قال بہا او علی الرخص المرکبۃ فی الفعل الواحد انتہی اور اجماع منقول عن ابن عبد البر اور روایت عدم تفسیق مین اسطور پر بھی تطبیق ہوسکتی ہے پھر ہم اسکو تسلیم کرتے ہین اور کہتے ہین کہ روایت شاذہ مخالف جمہور کے باآنکہ محتمل الرجوع ہے ناقض اجماع نہین ہوتی کما قال السید السمہودی ونوزع فی حکایۃ الاتفاق لمخالفۃ جماعۃ منہم القاضی ابو الطیب فجزم فی تعلیقہ بانہا یعتبر نیۃ الحاکم فیما کان حقا عندہما واما ما ہو حق عند الحاکم فقط کالحاکم بشفعۃ الجوار فحلفہ انہ لا یستحق علیہ الشفعۃ فنوی الحالف علی قول نفسہ فانہ یکون بارا فی یمینہ انتہی قلت والجواب ان الشذوذ لا یقدح فی حکایۃ الاتفاق انتہی بقدر الحاجۃ اور مع قطع نظر ازینہمہ اگر مخالفت امام احمد منافی انعقاد اجماع ہی تو اتفاق جمہور سوا امام احمد کے تو جاتا نرہیگا پس اب قول جمہور ائمہ قابل عمل ہے یا ایک روایت امام احمد کی باوجود عدم ظہور قوت دلیل کے اب مجملا حال ہر ایک روایت کا جسکو مؤلف نے جواز تتبع رخص مین نقل کیا ہے سنلو کہ یہہ جو شارح تحریر نے کہا ہی کہ شیخین کی روایت مین ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پسند فرماتے تھے تخفیف کو اپنی امت پر اور یہہ بہت فرمانے اللہ تعالی کے کہ بحکم آیہ کریمہ یُرِیدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ کے آسانی ہے اوپر امت کے اور موافق اسی مضمون کے چند احادیث نقل کرکے اسسی جواز تتبع رخص کا حکم نکالا ہے حال اُسکا یہہ ہی کہ معنی آیہ کریمہ کے یہہ نہین ہین کہ جس امر مین مقلد پر تخفیف ہو وہ بمقتضای اس آیہ کے چاہے مجتہدین کے خلاف ہو اوسکو کر لیا کرے بلکہ معنی اسکی یہہ ہین کہ جو احکام شرع اللہ تعالی نے تمہاری واسطے مقرر فرمائے ہین اُن سب مین رعایت یسر ہے اسلئے کہ مجتہد اور مقلد اور قوی اور ضعیف اور معذور اور غیر معذور اور عاقل اور مجنون اور نسا اور رجال وغیرہم پر یکسان احکام نہین فرمائی بلکہ ہر ایک شخص کے مناسب حکم کئی اور شدت اور اصر جیسا کہ بعض امم سابقہ مین تھا سب امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع فرمایا قال الزمخشری فی الکشاف یُرِیدُ اللّٰہُ

یکم الیسر ولا یرید بکم العسر ای یرید الله ان ییسر علیکم ولا یعسر وقد نفی عنکم الحرج فی الدین وامرکم بالحنفیة السمحة التی لا اصر فیها انتہی وکذا فی التفسیر الکبیر والبیضاوی پس اس آیہ کریمہ سی یہہ کہان نکلتا ہی کہ مقلد ہر مذہب کی رخصت کو تلاش کرکے ساتھہ تمسک اس آیہ کے بزعم اپنی اتباع اونکا کیا کرے اور اسی طرح احادیث مذکورہ سی بھی مدعای قائل پر نہین آتا اسواسطی کہ خلاصہ ان سبکا یہہ ہے کہ جبتک ممکن ہو اور مخالفت احکام شرع کی لازم نہو تو مکلفین پر شدت نکرنا چاہیئے اسواسطی کہ مبنا دین کا اوپر یسر کے ہے نہ یہہ کہ جس کسیکا جی چاہے وہ موافق اپنی ہوا کے احکام کو اختیار کرے اور اگر اس آیہ کریمہ اور احادیث مذکورہ سی اوپر جواز تتبع رخص کے استدلال لایا جاویگا تو سب احکام دین مین فتور پڑ جاویگا اور جتنی قیاسات مجتہدین کہ اوسمین تعمیم حکم منصوص کرنا ہوتی ہے صور غیر منصوصہ پر سب باطل ہوجائینگے مثلا حرمت بنج اور افیون یا مسکرات آخر کہ جو منصوصہ نہین اور امام شافعی یا اور کسی مجتہد نے حکم منصوص خمر سے اسکی حرمت ثابت کی ہی اسمین کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ یہہ قیاس کرنا تمہارا منافی نص قطعی یرید الله بکم الیسر الخ اور احادیث مذکورہ کے ہی اور علے ہذا القیاس اور قیاسات بلکہ اجماعات بھی بیشتر باطل ہوجاوینگے اسیواسطی ارباب تفسیر و حدیث نے معنی آیہ و احادیث مذکورہ کے یہی کہی ہین کہ دین کے جتنی احکام ہین اپنے اپنے محل پر سب مین یسر ہی عزیمت مین محل عزیمت پر اور رخصت مین محل رخصت پر اور علے ہذا القیاس قال فی مجمع البحار ان ہذا الدین یسر ای سہل قلیل التشدید ومنہ یسروا ولا تعسروا انتہی اس تقدیر پر اگر کوئی کہتا کہ وقت ضرورت کے بھی مثلا تتبع رخصت جائز نہین تو احادیث سی اور آیہ سے اوسپر برہان لائی جاتی کہ اسمین شدت ہے اوپر مکلف کے اور جب مواقع ضرورت کو مستثنے کردیا تو حرج اوپر مکلفین کے نہوا بالجملہ مقصود قائلین محققین اسلام کا یہی ہے کہ علی العموم ہر شخص کو تتبع رخص سے منع نہین ہے اور حالت ضرورت وغیرہ اور غیر ضرورت یکسان نہین نہ یہہ کہ بلا وجہ اور بلا ضرورت بغیر فہم دلیل کے برعایت اپنی ہوا کے رخصتونکو تلاش کرکے دین کو ملعبہ بنائین اور تحریم و تحلیل اشیا کی ضوابط کو اٹھادین اسیلیئے علامہ سمہودی شافعی نے عقد الفرید مین بعد نقل کرنے آیات اور احادیث مذکورہ کے اور نقل اقوال اور رد و قدح کے فرمایا علی ان الارجح فی المذہب منع تتبع الرخص کما سبق انتہی اور پہلے اس سی فرمایا تہا قولہ من غیر تلقط الرخص ای بان یاخذ من کل مذہب ما ہو الاہون ظاہرہ فی المنع من ذلک وصححہ ابن السبکی فی جمع الجوامع والظاہر انہ المعتمد فی المذہب انتہی اور یہہ جو ایک حدیث خیر

قول مین نقل کی ہے عن عمر مرفوعًا اَفضَلُ اُمّتِی الذین یَعمَلونَ بالرُّخَصِ انتہی اول تو بغیر ذکر اسناد کے صحت حدیث پر جزم نہین ہو سکتا پس استدلال مین قابل سماعت کے نہین خصوصًا اور مسلک مؤلف معیا کے کہ بغیر اسناد کے حدیث کو مانتا ہی نہین کما مرّ فے اول الکتاب اور علے تقدیر تسلیم کہا جاتا ہے کہ یہہ حدیث معارض ہے ساتھہ نصوص قطعیہ اور احادیث صحیحہ کثیرہ کے بیان اسکا بر سبیل اختصار یہہ ہے کہ معنی عزیمت کی لغت مین قصد کسی کام کو کرنا اور کوشش کرنا اور صبر اور ثبات کرنا اوپر کسی شی کے ہین اور معنی رخصت کے لغت مین تخفیف کرنا ہے اللہ تعالی کا بندہ پر اور آسانی کرنا قال فے القاموس عَزَمَ علی الامر یَعزِمُ عَزمًا ویُضَمّ مَعزَمًا کمقعدٍ ومجلسٍ وعُزمانًا بالضمّ وعزیمًا وعزیمۃً وعزمہ واعتزمہ وعلیہ وتعزّم اراد فعلہ وقطع علیہ او جدّ فے الامر انتہی وقال فے مجمع البحار فیہ خیر الامور عوازمہا ای فرائضہا التی عزم اللہ علیک بفعلہا ای ذوات عزمہا التی فیہا عزم وقیل ہی ما وکّدت رأیک وعزمک علیہ ووفیت بعہد اللہ فیہ والعزم الجدّ والصبر ومنہ فاصبر کما صبر اولوا العزم من الرسل انتہی وقال فے الکشاف فی تفسیر قولہ تعالی اِنَّ ذٰلِکَ مِن عَزمِ الاُمُورِ مما عزمہ اللہ من الامور ای قطعہ قطع ایجاب والزام وقال فے تفسیر اولے العزم من الرسل اولے الجدّ والثبات والصبر انتہی وقال فے القاموس والرخصۃ بالضمّ وبضمتین ترخیص اللہ عزّ وجلّ العبد فیما یخففہ علیہ وتسہیل انتہی اور موافق انہین معانی کے استعمال ہی عزیمت و رخصت کا عرف مین لیکن اکثر جگہہ پر عزیمت و رخصت کہ مصدر ہین بمعنی مفعول کے یعنی امر معزوم اور مرخص کے مستعمل ہوتے ہین قال فے الکشاف وحقیقتہ انّہ من تسمیۃ المفعول بالمصدر واصلہ من معزومات الامور ای مقطوعاتہا ومفروضاتہا انتہی پہر رخصت جو مقابل پڑیگی عزیمت کی کہ معنی مین اوسکی حتم امر کا اور جدا اور کوشش ہی بالضرور بمعنے تخفیف اور تسہیل کے ہوگی بنسبت عزیمت مقابلہ کے مثلا فرائض اللہ اور محرمات قطعیہ اللہ تعالی کے عزائم ہین بمعنی قطعیت حکم عمل کرنیکے اور اجتناب کے تو رخصت مقابلہ اسکی یہہ ہوگی کہ اللہ تعالی تسہیل فرماکر اجازت دی ترک یا تاخیر اسکی کی یا اختیار اسکی کی اور اتباع سنت اور تقوی اور ورع اگر عزیمت ہی بمعنے اسبات کے کہ اسمین جد اور ثبات ہے علی الطاعہ اور صبر ہے علی الشداید تو رخصت مقابلہ اسکی وہ ہوگی کہ حضرت حق سبحانہ نے تخفیف فرماکر اجازت دی اختیار کرنے مباحات غیر مسنونہ اور ترک تقوی اور ورع کی پس جب یہہ بیان ممہد ہو چکا تو ہم کہتے ہین کہ فرائض اللہ تعالی کی ماموراتِ حتمیہ ہین اور اسیطرح محرمات اوسکی منہیات حتمیہ ہین پس یہہ سب عزائم ہونگے اور کوئی طاعت بندہ کی بہتر اور افضل ادای فرائض اور اجتناب محرمات سی نہین ہی اور اسیطور پر اتباع طریقہ سنت اور تقوی

اور ورع اور اختیار احسن اور افضل ہر امر مین سب عزائم ہین اور مامور بہ شارع کے اور رخصتین مقابل اسکے یعنی ترک یا تاخیر فرائض اور اختیار محرمات اور ترک تقوی اور ورع اور ترک طریقہ سنت اور عدم اختیار افضل واسطے نہین ہی مگر بعوارض و ضرورات اور عامل اُسپر ہرگز بہتر نہین عاملین عزائم سے آیات قطعیہ اور احادیث صحیحہ بہت سی اسپر دال ہین لیکن ہم بنظر اختصار دو چار پر اکتفا کرتے ہین قال الزمخشری فی الکشاف وَجَاهِدُوا فِي اللّٰهِ امر بالغزو ومجاهدة النفس والهوى وهو الجهاد الاكبر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ رجع من بعض غزواتہ فقال رجعنا من الجهاد الاصغر الی الجهاد الاکبر فی اللہ ای فی ذات اللہ ومن اجلہ یقال ہو حق عالم وجد عالم ای عالم حقا وجدا ومنہ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ اختارکم لدینہ ولنصرتہ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ فتح باب التوبۃ للمجرمین وفسح بانواع الرخص والکفارات والدیات والارُوش ونحوہ وقولہ تعالی يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ انتہی وقال اللہ سبحانہ وتعالی يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهِ قال الزمخشری فی تفسیرہ واجب تقواہ وما یحق منہا وہو القیام بالمواجب واجتناب المحارم ونحوہ فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ یرید بالغوا فی التقوی حتی لا تترکوا من المستطاع منہا شیئا وعن عبد اللہ ہو ان یستطاع فلا یعصی ویشکر فلا یکفر ویذکر فلا ینسی وروی مرفوعا وقیل ہو ان لا تاخذہ فی اللہ لومۃ لائم ویقوم بالقسط ولو علی نفسہ او ابنہ او ابیہ وقیل لا یتقی اللہ عبد حق تقاتہ حتی یخزن لسانہ انتہی وقال اللہ سبحانہ وتعالی فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ وقال عز من قائل وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وقال اللہ سبحانہ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ أَتْقَاكُمْ وقال الزمخشری فی الکشاف عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم یا ایہا الناس انما الناس رجلان مومن تقی کریم علی اللہ وفاجر شقی ہین علی اللہ ثم قرء الآیۃ وعنہ علیہ الصلوۃ والسلام من سرہ ان یکون اکرم الناس فلیتق اللہ انتہی وروی الدارقطنی عن ابی ثعلبۃ الخشنی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ فرض فرائض فلا تضیعوہا وحرم حرمات فلا تنتہکوہا وحد حدودا فلا تعتدوہا وسکت عن اشیاء من غیر نسیان فلا تبحثوا عنہا انتہی کذا فی المشکوۃ وایضا فی المشکوۃ فی حدیث طویل فقال اوصیکم بتقوی اللہ والسمع والطاعۃ وان کان عبدا حبشیا فانہ من یعش منکم فسیری اختلافا کثیرا فعلیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المہدیین تمسکوا بہا وعضوا علیہا بالنواجذ الخ

اب محل غور ہے کہ یہ سب عزائم مامور بہ ہین عاملین اسکے جو انبیاء عظام اور امت مرحومہ محمدیہ علیہ افضل الصلوۃ والسلام مین صحابہ کرام اور تابعین اور اولیاء ذوی الاحترام اور علماء راسخین اور ائمہ مجتہدین

ہین عاملین بالرخص سی مثل تارک فرائض اور اختیار کنندۂ محرمات اور تارک سنت و عامل مباحات غیر مسنونہ وغیرہم کے کہ جنکو شارع نے بضرورت و احتیاج اجازت اس امور کے مواضع مخصوصہ مین بشرائط معتبرہ دی ہی کیونکہ کمتر مرتبہ مین ہو جائین اور یہہ عاملین بالرخص افضل امت قرار پائین سوا اسکے نصوص صریحہ افضلیت عاملین بالعزیمۃ کے اوپر عاملین بالرخصۃ کے منافی ہین مضمون اس حدیث کے قال اللہ سبحانہ وتعالے لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ۝ دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ۝ دیکھو جہاد کہ فرض کفایہ ہے عمل کرنیوالا اوپر اوسکے بلا حاجت عامل بالعزیمۃ ہے اور قاعد اُس سے بلا حاجت عامل بالرخصۃ ہی اور عامل بالعزیمۃ قطعاً بہت افضل ہے عامل بالرخصت سی اسیطرح انفاق فی سبیل اللہ قبل فتح مکہ اور ظہور شوکت اسلام کے عزیمت ہی اور بعد ظہور شوکت اسلام اور فتح مکہ کے رخصت ہی اور ساتھ نص قطعی لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ الآیہ کے اہل عزیمت افضل ہین اور علے ہذا القیاس نصوص قطعیہ کثیرہ اوپر افضلیت عاملین بالعزیمت کے دال ہین پس ایک حدیث غیر مبین السند و غیر ظاہر القوۃ مقابلہ ان نصوص قطعیہ مین کب قابل اعتبار و اختیار ہے یا قابل تاویل ہے یا لائق رد پھر ہم اسکو بھی تسلیم کرتے ہین کہ عاملین بالرخص افضل ہین لیکن اس سی یہہ کب لازم آتا ہی کہ رخص مذاہب مختلفہ کے ہون جائز ہے کہ عاملین اوپر رخص ایک ایک مذہب معین کے افضل ہون نسبت عاملین عزائم ہر مذہب کے پس دعوی اتباع رخص مذاہب مین اس حدیث کو مستند گردانا سراسر بیمعنے اور غیر مفید ہے اور ایسی استدلالات بیحاصل سے اکثر اہل علم جنکو فہم تام اور مرتبہ تحقیق نہین ورطہ ضلالت مین ڈوبتے ہین ومن اللہ سبحانہ العصمۃ والتوفیق اور باقی قول مولف معیار کا کہ بعینہ ساتھ ادنے تغیر کے مثل قول گذشتہ شارح تحریر کے ہی سب ضمن جوابہند کورین رد ہوا حاجت تطویل و تفصیل نہین **قال صاحب التنویر** پانچوین وجہ یہہ ہی کہ تقلید بطریق تعیین کے جائز ہی بالاجماع اور تقلید بدون تعیین کے مختلف فیہ ہی درمیان علما کے الخ **قال مؤلف المعیار** غرض اس قول سی یہہ ہے الخ **اقول** اسوجہ مین مؤلف تنویر نے تنزل کیا اور تسلیم کیا اسبات کو کہ بعض علما کے نزدیک وجوب تقلید علے التعیین نہین ہی اس تقدیر پر کہتا ہی کہ بالفرض ہم اگر قول وجوب تعیین سی درگزر کرین اور جواز مسلم رکہین تعیین

تو اختلاف علما جو وجوب و جواز مین ہے ہماری تسلیم جواز سے جاتا رہیگا پس جو شخص کہ تقلید علی التعیین برسبیل جواز اختیار کریگا تو کبھی اسکو غیر واجب سمجھکر ترک بھی کر دیگا پس نزدیک فریقین کے عہدہ تکلیف سے بالیقین بری الذمہ نہوگا اور جس وقت تقلید معین برسبیل وجوب اختیار کریگا تو بالیقین نزدیک فریقین کے عہدہ تکلیف سے برآئیگا اسلئے کہ فریقین کے نزدیک جواز تقلید بمعنے غیر ممنوع کے شرعاً متحقق ہے اور جواز دونو قولون مین مشترک ہے پس اس صورت مین مکلف عامل ہوا اوپر غیر ممنوع شرعی کے بالاجماع تو خارج ہوا عہدہ تکلیف سے بخلاف صورت اول کے اور بری الذمہ ہو جانا مکلف کا امور تکلیفیہ مین بالیقین واجب ہے کما قال فی مسلم الثبوت اِذَا اشْتَبَهَتِ الْمَنْكُوحَةُ بِالْاَجْنَبِيَّةِ حُرِّمَتْ لِاَنَّ الْكَفَّ عَنِ الْحَرَامِ وَاجِبٌ وَهُوَ بِالْكَفِّ عَنْهُمَا وَلَوْ قَالَ اَحَدُكُمَا طَالِقٌ حُرِّمَتَا لِاَنَّ الْاِجْتِنَابَ يَقِيْنًا فِيْهِ انتہی پس بر تقدیر اختیار جواز تقلید معین کے بھی وجوب بالغیر تقلید معین کا ثابت ہوا پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ کلام اُس تعیین تقلید مین تھا جو بنظر وجوب کے ہوا در اوسکے اوپر اجماع ہونے کے کیا معنی جبکہ باعتبار اعتقاد رکھنے وجوب شرعی کے بدعت ہونا اُسکا چار دلیلون اور تینتیس ۳۳ روایتون سے ثابت ہو چکا انتہی ساقط ہوا اسلئے کہ جواز کے دو معنے ہین ایک تو مباح الفعل والترک یہہ معنی مقابل ہین واجب کے اور ایک غیر ممنوع شرعاً اور یہہ جواز جمع ہو جاتا ہے ساتھہ واجب کے قال فی مسلم الثبوت اِعْلَمْ اَنَّ الْجَائِزَ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى الْمُبَاحِ الْمُبَايِنِ لِلْوَاجِبِ وَالْمَنْدُوْبِ كَذٰلِكَ يُطْلَقُ عَلٰى مَا لَا يُمْنَعُ شَرْعًا انتہی پس مؤلف تنویر نے جو تقلید کو بالاجماع جائز کہا ہے اور دونو قولون وجوب اور عدم وجوب مین قدر اجماعی جواز کو مشترک نکالا ہے بمعنے ثانی لیا ہے اور مؤلف معیار بمعنے اول سمجھکر نفی اجماع علی الجواز کرتا ہے اور وہ جواز جو بنظر وجوب تھا اور اوسکو مؤلف تنویر نے تنزل کرکے ترک کر دیا اور باوجود ترک قول بالوجوب کے پھر تقلید معین کو بسبب امر آخر کے کہ وہ خروج عہدہ تکلیف سے ہے بالیقین واجب ثابت کیا علاوہ یہہ کہ حال چار دن دلیلون اور تینتیس ۳۳ روایتون کا جسے مؤلف نے بدعت ٹھہرایا تھا تقلید معین کو پیشتر بنجونے واضح ہو چکا اور ماہر فن پر مخفی نرہا ہوگا کہ کسی دلیل سے مؤلف معیار کا مدعا فے الواقع نہین نکلتا اگرچہ زعم اُسکا اور خیال محال اُسپر حاکم ہے **قال** صاحب التنویر اور وجہ چھٹی یہہ ہے کہ تقلید بدون تعیین کے کہولنا دروازہ فساد کا ہے الخ **قال** مؤلف المعیار مقدمہ اولی اسکا مردود ہے الخ **اقول** اثبات مقدمہ اولے کا ساتھہ نقل کلام ملا علی قاری وغیرہم کے بخوبی ہو چکا پس دعوے

مردود ہے مولف معیار کا قابل اصغا نہین اور یہہ کہنا کہ عدم تقلید امام معین مین علی الاطلاق مصلحت دین اور محافظت ایمان ہی مجرد دعوی اور صرف تقول ہے جسپر کوئی عقل و نقل شاہد نہین بلکہ تصریحات علمای محققین بلکہ مقبولین اور مستند الیہم مولف معیار کے مخالف ہی دیکہو عارف شعرانی اور ملا علی قاری وغیرہم جنکے کلام سے مولف جابجا سند پکڑتا ہی کیا فرماتے ہین قال الشعرانی فی المیزان فان قلت فہل یجب علی المحجوب عن الاطلاع علی العین الاولی للشریعۃ التقیید بمذہب معین فالجواب نعم یجب علیہ ذلک لئلا یضل فی نفسہ ویضل غیرہ انتہی وقد مر نقلہ عن شیخہ علی الخواص وکلام العلی القاری فتذکر وان کان فی ہذا القدر کفایۃ للمتدین المنصف لکن سیجی ازید منہا لدفع شغف المتعصب المتعسف **قال صاحب التنویر** اور چوتھی دلیل یہہ ہے کہ جب کہ ہوئی تقلید غیر معین ایسی جو اوپر گذر گئی تو اقل مرتبہ اوسکا یہہ ہے کہ ہوگی مرجوح الخ **قال مولف المعیار** حیثکہ تقلید معین کا بدعت ہونا ثابت ہوگیا تو اوسکی راجح اور غیر معین کے مرجوح ہونے کے کیا معنی الخ **اقول** بسوقت دلائل واضحہ اور براہین ساطعہ سے ہمنے غیر مجتہد کے لئی تقلید امام معین کا وجوب ثابت کیا چنانچہ ادلہ وجوب بعض گزر چکین اور بعض آتی ہین تو بدعت ہونا اسکا کیونکر ہوگا اور قطع نظر ازین وجہ پانچوین اور چھٹی جو پیشتر ابھی گزر چکی دلالت واضحہ رکہتی ہے اوپر ارجحیت کے اور یہہ جو مولف معیار نے کہا کہ پہلے اس سے تین دلیلین مذکور نہین ہین کہ یہہ دلیل چوتھی قرار پائی تو جواب یہہ ہے کہ وہ تین باتین جو مولف تنویر نے اجماع مذکور سے اخذ کی ہین وہ فی الحقیقت تین دلیلین ہین واسطی اثبات تقلید امام معین کے اگرچہ ماخذ اونکا وہی اجماع ہے البتہ نام اونکا ساتھہ لفظ دلیل کے نہین لیا ہی ولا مشاحۃ فیہ پس باعتبار اسکے یہہ کلام مذکور دلیل رابع ہوگا اور شبہہ مولف کا ساقط ہوگیا **قال مولف المعیار** تقلید بطریق عدم تعیین کے یہی ہی سبیل مومنین کے الخ **اقول** جواب اسکا مفصلا گزر چکا کہ تقلید لا علی التعیین اصلا سبیل المومنین نہین ہے اور کسی زمانہ مین حجت نہ کفایت کرنے مذاہب معینہ کے اسطور پر تقلید کرلی تہی وہ چال بعد تدوین مذاہب کی جاتی رہی اور سبیل مومنین تقلید علی التعیین ہی قرار پائی یہانتک کہ مولف معیار جو عدم وجوب کا قول کرتا ہی وہ بھی بطرز جواز یا استحباب تقلید معین پر عامل ہے اور یہہ مضمون کلام ملا علی قاری اور شاہ ولی اللہ اور ابی الفتح بغدادی وغیرہم سے صراحۃ اور ابن الہمام وغیرہ سے ضمنا نقل کر دیا گیا پس اب مخالفت اس طریق کی مخالفت ہی طریق مومنین کے اور داخل ہونا ہی بیچ وعید نولہ ما تولی ونصلہ جہنم وساءت مصیرا کے اور یہہ

جو تنبیہ مین کہا کہ مولف تنویر نے ترک امر مرجوح کو خیر ٹھہرا کر واجب کہا اُس آیہ سے جو کہ گذری تو اس سے معلوم ہوا کہ جناب مؤلف کے نزدیک جو خیر ہے خواہ سنت ہو خواہ مستحب ہو سب واجب ہی انتہے جواب اسکا یہہ ہے کہ مؤلف تنویر نے آیہ کریمہ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ کو برہان گردانا واسطے وجوب تعیین تقلید کے باینطور کہ یہہ داخل ہے خیرات مین اور بمقتضای صیغہ امر کے کہ یہہ حقیقۃً واسطے وجوب کی ہی کما ہو مقرر فے جمیع کتب الاصول قال فے المنار وموجبہ الوجوب لا الندب ولا الاباحۃ ولا التوقف انتہے وقال فے مسلم الثبوت صیغۃ افعل عند الجمہور حقیقۃ فی الوجوب لا غیر انتہے وہکذا فے التوضیح والتلویح وغیرہ سبقت کرنا طرف اس تقلید معین کے واجب ہی مؤلف معیار نے اسکا کچھہ جواب نہ پایا جب مستند مولف تنویر کو کسی نہج سے دفع کریگا تو بات اوسکی قابل اصغا ہوگی اور مجرد استبعاد سے مقابلہ نص قطعی قرآن کے کیا کام چلتا ہے اور اگر یہہ توہم ہو کہ اجماع کرنا اوپر تفرقہ وجوب و سنیت و استحباب کے قرینہ ہوگا معنی مجازی امر کا تو جواب یہہ ہے کہ اجماع متاخر ہے نزول قرآن بلکہ زمانہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے تو کالات تھے پس قرینہ مجاز کا بیچ تغیر کرنے معانی حقیقیہ قرآن کے کیونکر ہو سکیگا فافہم قال صاحب التنویر طریق تیسر الخ قال مؤلف المعیار اس طریق کا مبنی کئی امر ہین الخ اقول یہہ جو مؤلف معیار اثبات دعوی بطلان عدم جواز فعل مخالف للائمۃ الاربعہ اور دعوی بطلان امتناع رجوع بعد العمل اور امتناع تتبع رخص کو کلام سابق اپنے پر حوالہ کرتا ہے اسکا حال نحو نے کہل چکا ہے شائق کو چاہیئے کہ ہر محل پر ملاحظہ کرکے بطلان دعوی بطلان کو بوضاحت سمجھہ لے اور یہہ جو کہا ہے کہ تلفیق امر مختلف فیہ ہے بعضون کے نزدیک جائز اور بعضون کے نزدیک باطل ہے تو جسنے کہ بالاجماع باطل کہا ہے تو دعوی اُسکا مردود ہے انتہی پس جواب اسکا یہہ ہے کہ تلفیق باطل ہے بالاجماع قال فے الدر المختار ناقلاً عن تصحیح الشیخ قاسم اَنَّ الحُکمَ المُلَفَّقَ بَاطِلٌ بِالاِجمَاعِ انتہے قال علیہ العلامۃ الشامی ناقلاً عن الحلبی مثالہ متوضئ سال من بدنہ دم ولمس امرأۃ ثم صلے فان صحۃ ہذہ الصلوۃ ملفقۃ من مذہب الشافعی والحنفی والتلفیق باطل فصحتہ منتفیۃ انتہی وہکذا فی العقد الفرید للسمہودی ناقلاً عن العلامۃ السبکی وغیرہ من المعتبرات اور مختلف فیہ ہونا اسکا ثابت نہین مؤلف معیار نے دہوکا کہایا کہ اس قول طحطاوی سے باطل بالاجماع ولعلہ لم یعتبر القول بجوازہ انتہی مختلف ہونا اُسکا زعم کیا اسلئے کہ معنی اس کلام کے یہہ ہین کہ جس کسی نے اجماعاً تلفیق کو باطل کہا ہے تو شاید اوسنے قول جواز کو اعتبار

نهین کیا یعنے بعض علما جو جواز تلفیق کا قول کرتے ہین ناقلین اجماع نے اعتبار اُسکا نہین کیا راقم الحروف کہتا ہے کہ نہ اعتبار کرنا قول جواز کا صحیح ہے اور موجہ اسواسطی کہ قائلین جواز مجتہد نہین ہین کہ اُنکے اختلاف سے اجماع جاتا رہے اور اونکے اتفاق سے منعقد ہو جاوے پس نقل اجماع مین اونکے قول کا کیا اعتبار اور یہہ جو مؤلف معیار کہتا ہے کہ مدعی اجماع نے قول جواز کو خیال نکیا یہہ معنی لم یعتبر القول بجواز کے نہین ہوسکتی اسلئی کہ زبان عرب مین اعتبار خیال کرنیکو نہین کہتے اور علی التسلیم کہا جاتا ہی کہ نہ خیال کرنا انکا قول جواز کو بجہت نہونے قائلین جواز کے موقوف علیہ اجماع کے درست ہی اس سی مسئلہ تلفیق مختلف فیہ نہین ہوجاتا اور یہہ جو طحطاوی نے کہا ہے وہو باطل خلافا لابن الہمام صریح اسپر دال ہی کہ حکم بطلان تلفیق کا ثابت ہے اور خلاف ابن الہمام کا مضر حکم بطلان کو نہین اسلئی کہ ابن الہمام بھی رکن اجماع نہین ہین یا اسجہت سے کہ مجتہد نہین ہین یا اسجہت سی کہ مجمعین کے زمانہ سے زمانہ انکا متاخر ہے پس خلاف متاخر کا ناقض اجماع متقدم نہین ہوسکتا کما مر فے بحث الاجماع اور جس کسیکو بطلان دعوی اجماع مذکور کا دعوی ہی تو اُسکو چاہیئے کہ جسطرح ہمنے کلام ثقات سی اجماع نقل کیا اسیطرح وہ بکلام ثقات سی نہونا اجماع کا نقل کرے ورنہ ذکر مخالفت ابن الہمام سی اجماع باطل نہین ہوتا اور اختلاف ثابت نہین اور وہ جو کلام ابن نجیم سے جواز تلفیق سمجہا ہے اول تو کلام منقول کو دلالت اوپر تجویز تلفیق کے نہین اسواسطی کہ عبارت ویمکن ان یؤخذ صحۃ الاستبدال من قول ابی یوسف وصحۃ البیع بغبن فاحش بقول ابی حنیفۃ بناء علی جواز التلفیق بین القولین الخ کے معنی یہہ ہین کہ محل متنازع فیہ ہین یہہ توجیہ ہوسکتی ہے کہ صحت استبدال موافق قول امام ابی یوسف کی لیجاوی اور صحت بیع بغبن فاحش موافق قول امام ابی حنیفہ کے بجہت بنا کرنیکے اوپر جواز تلفیق کے درمیان دو قولون کے یعنی مبنی اس توجیہ کا جواز تلفیق بین القولین ہے پس اگر جواز تلفیق کو مسلم رکہو تو یہہ توجیہ بنیگی نہین تو نہین پس اس کلام سی یہہ لازم نہین آتا کہ قائل اس کلام کے نزدیک تلفیق جائز ہے کما مر بلکہ صیغہ تمریض وتضعیف توجیہ جو یمکن ان یوخذ الخ ہی موید ہے اسبات کا کہ قائل کا یہہ مذہب نہین ورنہ کلام کو بطور ضعف کے نلکہتا اور ثانیا یہہ کہ بتقدیر تسلیم یہہ تلفیق وہ نہین ہی جسمین بحث ہی اسلئی کہ تلفیق متنازع فیہ تو وہ ہی کہ موافق دو مذہبون کے ایک فعل واقع ہو اور اسمین مذہب امام یوسف علیحدہ و مذہب امام ابی حنیفہ علیحدہ ہے سے نہین کما مر اسیواسطی کلام مذکور مین تلفیق بین القولین کہا اور بین الائمہ ہمین نکہا پس اگر اس کلام سے جواز تلفیق بین القولین نزدیک

ابن نجیم کے صحیح بھی ہو تو اس سے جواز تلفیق بین المذہبین ثابت نہیں ہوتا اور ثانیاً یہہ کہ پھر ہمنے یہہ بھی تسلیم کرلیا لیکن ابن نجیم کا اختلاف ناقض اجماع نہیں ہوسکتا اور نہ اتفاق انکا سبب انعقاد اور رہے روایت بزازیہ ومن علمائنا من اختار عدم الفساد بالنظر فی القراءة اخذاً بمذہب الامام الحلبی مذکور ہوچکی اور جواب اسکا بتفصیل دیدیا گیا حاجت اعادہ نہیں علاوہ یہہ کہ بعض علماء مجہول الحال کے مخالفت سے اجماع بطلان تلفیق کسطرح اٹھہ جائیگا اور یہہ کہنا کہ بطلان تلفیق کا مذہب متاخرین کا ہے نہ متقدمین کا اول تو یہہ دعوی ہے بلا برہان دیکھو سوا علماء حنفیہ کے محققین شافعیہ میں سے امام نووی اور رافعی اور علامہ تقی الدین السبکی اور ابن دقیق العید اور قرافی مالکی اور علامہ اسنوی سب اسطرف گئے اور سبہون نے اجماع اوپر بطلان تلفیق کے مسلم رکہا ہی پس اگر مانا جاوے کہ مذہب متاخرین کا ہے تو اجماع ہونا اوپر مذہب متاخرین کے ممکن ہی کچھہ قول متقدمین ہونا اجماع کے لئے شرط نہیں قال السید السمہودی فی العقد الفرید وما اشترطه فی جواز الانتقال من اعتبار ان ینقض بمثله ای لایکون بحیث ینقض لو قضی به لمخالفة نص کتاب او سنة او نحوهما ذکره ایضاً فی قواعد وتابعه علیه ابن دقیق العید وزاد شرطین آخرین کما فی الخادم فانه قال ان للجواز ای فی الانتقال لتقلید امام آخر حیث قلنا به شروطا ذکره الشیخ تقی الدین فی شرح العنوان الاول ان لایجتمع فی صورة یقع الاجماع علی بطلانها کما اذا افتصد ومس ذکره وصلی الثانی ان لایکون ما قلد فیه ینقض فیه الحکم لو وقع به الثالث انشراح الصدر للتقلید المذکور وعدم اعتقاده بکونه متلاعبا بالدین متساهلا فیه ودلیل اعتبار هذه الشروط قوله صلی الله علیه وسلم الاثم ما حاک فی نفسک فهذا تصریح بان ما حاک فی النفس فعله اثم بل اقول ان هذا شرط فی جمیع التکالیف وهو ان لا یقدم الانسان علی ما یعتقده مخالفا لامر الله عز وجل ولا یشترط ان یکون الحکم مما ینقض فیه قضاء القاضی بل اذا کان مخالفا لظاهر النص بحیث یکون التاویل مستنکرا فیکفی فی ذلک فی عدم جواز التقلید لقائل القول المخالف لذلک الظاهر انتهی قلت اما الشرط الاول فاعتباره ظاهر لان الاجماع علی بطلان ذلک مانع من صحة التقلید فیه وبه جزم القرافی فقال فی شرح المحصول یشترط فی جواز تقلید مذهب الغیر ان لایکون موقعا فی امر مجمع علی ابطاله اما الاول والثانی کمن قلد مالکا فی عدم النقض بالمس الخالی عن الشهوة فلا بد ان یدلک فی الطهارة التی مس فیها ویمسح جمیع راسه والا فصلاته باطلة عند الامامین ونقل ذلک عن الاسنوی فی تمهیده

ثم قد یجاب بان الفارق بینهما ... لیس الا ان کل واحد من المجتهدین لا یحکم فی صورة التلفیق بصحة جمیع ما اتی به ... صحیحا بل یحکم بعضها دون بعض وهذا الفارق لا یسلم ان یکون موجبا للحکم بالبطلان ... وکیف یسلم والمخالفة فی بعض الشروط لا ... من المخالفة فی الجمیع فیلزم الحکم بالصحة بالاولی ... من یدعی وجود فارق آخر ...

... علی ان کثیرا ... المخالفة ... من قبل الغیر ...

... دلیل آخر علی بطلان ... التلفیق ... صحة ... الصدر ... فان قلت ... الخلاف ... واحد ... یعمل ... علیه ... واحد ... ادلة ... دلیل ... بطلان ...

ثم قال من فروع ذلک اذا نکح بلا ولی تقلیدا لابی حنیفۃ او بلا شہود تقلیدا لمالک ووطی لا یحد ولو نکح
بلا ولی و بلا شہود ایضا حد کما قال الرافعی لان الامامین قد اتفقا علی البطلان انتہی وقد نقلنا مثلہ عن
التلویح وغیرہ سابقا اور ثانیا یہہ کہ جواز تلفیق جو منقول ہی ابن الہمام اور ابن نجیم سے بھی علی تقدیر التسلیم
ممکن ہے کہ محمول ہو حالت ضرورت پر اور اجماع منقول اوپر بطلان تلفیق کے محمول ہو حالت غیر ضرورت
پر پس تنافی درمیان قولین کے نرہا چنانچہ عبارت منقولہ ابن الملا فروخ المکی کی جسکو مؤلف معیار نے
بطور استناد نقل کیا ہی اسپر دلالت واضحہ رکھتی ہے اور وہ یہہ ہے فہذا ابو یوسف امام المذہب و
کبیرہ المجتہد الکامل قد قلد عند الضرورۃ ولم یکن ذلک مذہبا لہ بل مذہبہ تنجس الماء القلیل وان لم یتغیر
بوقوع نجاسۃ فیہ انتہی بالجملہ غرض ان اکابر کی قول جواز تلفیق اور انتقال من مذہب الی مذہب
اور رجوع بعد العمل سے بھی یہہ ہی کہ علی الاطلاق حکم بطلان اسکی کا صحیح نہین بعض مواقع مین مثل وقوع
ضرورت کے یا حصول ملکہ اجتہاد کے یہہ امور جائز ہین اور جس وقت ہم بھی احوال مذکورہ مین امور
مذکورہ تجویز کرتے ہین پس کلام ان اکابر کا ہماری منافی نہین فلا تقوم حجۃ علینا اور وہ کلام جو شارح
تحریر سے اتباعا لابن الہمام نقل کیا ہے خود علامہ شرنبلالی نے [illegible] اوسکو رد کر دیا اور سوا
اوسکی ہمنی بہت سی تصریحات اکابر اوپر تحقق اجماع مرکب کے اوپر بطلان قول مخالف کے نقل کردی ہین
یہانپر حاجت اعادہ نہین اور یہہ جو مؤلف معیار اعتراض شرنبلالی کو رد کرتا ہی اور کہتا ہی کہ اسمین
مصادرہ علی المطلوب لازم آتا ہی اوسکا حال سنو کہا شارح تحریر نے جسکا خلاصہ ترجمہ یہہ ہی کہ کسی نے
اوپر عدم جواز تلفیق کے اعتراض کیا کہ منع تلفیق اس سبب سے ہی کہ مجموعہ امر ملفق کا نزدیک کسیکی ائمہ
مین سے جائز نہین اسپر وارد ہوتا ہی کہ امام مالک اور شافعی وغیرہما نے یہہ نہین فرمایا کہ جو کوئی اجزا
اور شرائط مذکورہ ہماری مین بیچ مسائل مذہب ہماری کے مخالفت ہماری کری اور اتباع مجتہد آخر
اختیار کرے بیچ اوسکی تو وہ فعل ہے ذی اجزا اور مشروط باطل ہے مثلا امام شافعی نے یہہ نہین کہا
کہ جو کوئی تقلید امام مالک کی کرکے بغیر شہود کے نکاح کرے تو نکاح اوسکا باطل ہی اور نہ امام مالک
نے یہہ بات کہی کہ جو کوئی بغیر مہر کے تقلیدا للامام الشافعی نکاح کرلے تو نکاح اسکا باطل ہی پس جس وقت
ان ائمہ نے اپنی مذہب کی مخالفت کرنے سے بیچ بعض شرائط کے حکم بطلان عمل نہین کیا تو مجموعہ امر
ملفق کا سبکے نزدیک کاہیکو باطل ہوگا پہر اس اعتراض کا کسی نے جواب دیا کہ مثلا امام شافعی اور مالک نے

جو حکم بطلان نکاح مذکور کا نہین کیا تو اوس صورت مین کہ مقلد جمیع شرائط اور اجزا مین ایک ہی امام کا اتباع
کرے اور سب لوازم مین رعایت اُسی مذہب کی رکہی اور صورت مذکورہ مین مقلد نے کسی مذہب کی مراعات
انکی جمیع اجزا اور شروط مین تو بالضرور مجموعہ عمل کا کسی امام کے نزدیک صحیح نہوا پہر کسی نے اسکا جواب دیا کہ صورت
مذکورہ مین یہی امر ہوگا کہ ہر مجتہد عمل مقلد مین جمیع شرائط اپنے مذہب کی نپائیگا بلکہ بعض شرائط موافق مذہب
غیر کے پائیگا تو اسسی بطلان اُس عمل کا نزدیک اُس مجتہد کے لازم نہین آتا اِسلئے کہ اگر مقلد جمیع شرائط
وشروط کو موافق اُس مجتہد کے نکرے بلکہ موافق امام آخر کے کرے تو کچہہ قباحت نزدیک امام اول کے
نہین ہے پس مخالفت بیچ بعض شرائط کے تو مخالفت جمیع سے آسان ہے پہر کیا وجہ کہ مخالفت بعض شرائط
مین حکم بطلان عمل نزدیک امام اول کے کیا گیا پہر کسی نے اسکا جواب دیا کہ مخالفت بیچ بعض شرائط کے
مستلزم ہے واسطے بطلان عمل کے نزدیک اامین کے بخلاف مخالفت جمیع کے کہ اس تقدیر پر عمل موفق
ایکمذہب کے واقع ہوگا پس بیچ بعض شرائط وارکان کے آسان نہوئی مخالفت جمیع سے بلکہ مخالفت
جمیع مین درست ہوئی اور مخالفت فے البعض موجب بطلان عمل ہوئی پہر کسی نے اسکا جواب دیا کہ یہہ بات
تمہاری جب بن سکتی ہے کہ کوئی دلیل نص ہو یا اجماع یا قیاس اسبات پر لاؤ کہ جمیع شروط عمل مین مراعات
ایک ہی مذہب کی ضروری ہی تب کلام تمہارا بنیگا نہین تو نہتین اُس کلام کا علامہ شرنبلالی وغیرہ من المحققین
نے جواب دیا کہ مثلا وہ عمل مختلف فیہ جسکی شرائط مین کلام ہی نہین ثابت ہوا مگر ساتہہ بیان مجتہدین کے اور ہر مجتہد نے
اپنی قوت اجتہادی صرف کرکے شرائط اور ارکان اُس عمل کے معلوم اور متعین کئے مثلا امام مالک نے
کہا کہ نکاح بغیر شہود کے ساتہہ تراضی طرفین کے منعقد ہو جاتا ہی لیکن مہر کا ذکر کرنا اوسمین ضروری ہے
اور امام شافعی نے کہا کہ نکاح مین ذکر کرنا مہر کا شرائط سی نہین شہود کا ہونا ضروری ہے تو دیکہو کہ امام
مالک کے نزدیک ماہیت نکاح کی بغیر شہود کے متحقق ہوگی اور بغیر ذکر مہر کے نہوگی اور نزدیک امام شافعی
کے بغیر ذکر مہر کے متحقق ہوگی اور بغیر شہود کے نہوگی پس جسوقت مقلد نے شہود مین اتباع کیا امام مالک
کا نہ مہر مین اور مہر مین اتباع کیا شافعی کا نہ شہود مین تو دونوا امون کے نزدیک ماہیت نکاح کے
کہ یہہ ایک عمل شرعی ہے متحقق نہوئی پس حکم صحت عمل کو جو ثابت تہا ساتہہ قیاس مجتہدین کے موجود نہوا
اور مخالفت جمیع مجتہدین کی موجب ہوئی بطلان عمل کی اسلئے کہ حکم مذکور سوا قیاس مجتہدین کے اور کسی
دلیل سے ثابت نتہا پس حکم بلا دلیل و علت ظاہر البطلان ہی اسپر سوا انتفاء علت وجود کے اور دلیل کیا غیاث ہے

انتہے خلاصہ ترجمہ کلام شارح التحریر مع بعض توضیح اس کلام اخیر شرنبلالی پر مؤلف معیار اعتراض کرتا ہی اور کہتا ہی کہ اسمین مصادرہ علے المطلوب لازم آتا ہی اسلئے کہ مناط اس کلام کا تو اوپر اسبات کے ہی کہ وقت تلفیق کے وجود عمل کا متحقق نہین اور یہہ بات عین دعوی ہے اعنی بطلان تلفیق کا فکیف یصلح دلیلاً انتہے مختصراً اب محل غور ہے کہ اس کلام مین مصادرہ علی المطلوب صلا نہین اسلئے کہ معنی کلام علامہ شرنبلالی کے یہہ ہین کہ محل متنازع فیہ مین کوئی عمل مثبت کسی دلیل شرعی سے موجود نہین ہی اسواسطے کہ قیاس مجتہدین کے سوا کوئی دلیل عمل مذکور پر نہین ہے اور قیاس نے اُس عمل کو ساتھہ شرائط مخصوصہ اور ارکان مخصوصہ کے ثابت کیا ہی پس جب عامل نے کسی رکن یا شرط عمل کو کہ موافق ایک مذہب مجتہد کے ثابت ہوا تھا چھوڑ دیا اور موافق مذہب غیر کے عمل کیا اور کوئی رکن یا شرط موافق اُس غیر کے بھی ترک کر دیا پس اسجگہہ موافق کسیکے مذہبین مین سے عمل جو ثبوت اُسکا بقیاس مجتہد تھا باقی نرہا پس متصف ساتھہ آہوئیت کے کون شی ہوگی یعنے کوئی عمل معتبر شرعے چاہیے کہ اسمین تقلید کسی مجتہد کی بعض شرائط مین ہوئی ہو اور جب عمل شرعی مثبت بالدلیل الشرعی نہوگا تو اتصاف بالاہوئیت کیونکر ہوگا تفصیل اسکی یہہ ہی کہ مثلاً وضو کے شرائط سے آب طاہر اور ارکان سے مسح ربع سر قیاس ابوحنیفہؒ مین قرار پایا اور پانی کمتر عشر عشر سے جسمین نجاست پڑی ہو طاہر نہین اور امام شافعی کے اجتہاد مین مسح تین بالون کا سر کے مثلاً رکن وضو ہے اور پانی بقدر قلتین کے اگرچہ اسمین کچہہ نجاست پڑی ہو طاہر ہے اور مس عورت ناقض ہے وضو کا پس جب کسی مقلد نے مسح سر اور آب قلتین مین اتباع کیا شافعی کا تو موافق مذہب امام ابی حنیفہ کے وضو منتفے ہوا بجہت انتفاء رکن اور شرط وضو کے اور پہر عورت کو مس کرنے مین اقتدا کیا امام ابوحنیفہ کا تو موافق مذہب شافعی کے وضو منتفے ہوا باعث تحقق ناقض اور مانع کے پس موافق مذہبین کے اسجگہہ عمل موجود نہوا تو متصف بالاہوئیت کون شی ہوگی اور یہہ کہنا کہ مثلاً امام ابی حنیفہ یا شافعی نے یہہ حکم نہین کیا کہ جو کوئی رکن یا شرط مین اُس عمل کے جو ہمارے قیاس سے ثابت ہی کسی اور مجتہد کی تقلید کرے تو وہ عمل باطل ہے ساقط ہوا اسواسطے کہ جب انہون نے ایک عمل قیاسی کا کسی شی کو رکن یا شرط قرار دیا تو یہہ قرار دینا بعینہ یہہ کہنا ہے کہ بغیر اس رکن اور شرط کے ہمارے نزدیک یہہ عمل موجود نہوگا اور ساتھہ انتفاء اسکی کے بحکم اِذَا فَاتَ الشرطُ فَاتَ المشروطُ وَاِذَا انتفَی الجزءُ انتفَی الکلُّ کے انتفاءِ عمل قطعاً ہو جائیگا اور یہہ امر ایسا واضح

اور بدیہی ہی کہ کوئی مدرک اسکا انکار نہین کرسکتا ورنہ رکنیت اور شرطیت کے کچھہ معنی نہ بنین گے اب ترتیب
قیاس کے موافق قواعد میزان کے اس کلام شرنبلالی کی اسطور پر ہوگی کہ صورت تلفیق مین موافق کسی مذہب
کے عمل موجود نہوگا اور جبتک موافق کسی مذہب کے عمل موجود نہوگا تو متصف ساتہہ صحت وفساد
کے کوئی شی نہوگی پس نتیجہ اسکا یہہ ہوگا کہ صورت تلفیق مین متصف ساتہہ صحت وفساد کے کوئی شی
نہوگی اب اس نتیجہ کو صغرے قیاس آخر کا ڈالا اور کہا کہ صورت تلفیق مین کوئی شی متصف ساتہہ صحت
وفساد کے نہین اور جس جگہہ کوئی شی متصف ساتھہ صحت وفساد کے نہین تو تقلید اوسمین اہون نہین
ہوسکتی تو نتیجہ یہہ ہوگا کہ صورت تلفیق مین تقلید اہون نہین ہوسکتی پس حکم کرنا ساتھہ اہونیت تقلید
کے بیچ بعض شرائط کے صورت تلفیق مین باطل ہے اور یہی معنی ہین اس کلام شرنبلالی کے انہ مع
التلفیق لا نجد شیئاً لیحکم علیہ بالصحۃ والفساد واد عاء اہونیۃ التقلید فی البعض من الکل یستلزم وجود
موصوف یقال ہو صوفیتہ بالاہونیۃ ولا وجود لشئ حالۃ التلفیق فانتہی ادعاء الاہونیۃ فلا یحتاج
لاقامۃ دلیل من نص او اجماع علی منع التلفیق انتہی معلوم نہین کہ مؤلف معیار نے اس محل مین
توہم مصادرہ علی المطلوب کا کیونکر کیا شاید یہہ دہوکا کہا یا کہ یہہ صغرے قیاس اول کا کہ حالت تلفیق
مین موافق کسی مذہب کے عمل موجود نہین صحت اُسکی موقوف ہی اوپر بطلان تلفیق کے پس مصادرہ علی المطلوب
لازم ہوا یہہ نہ سمجہا کہ موقوف علیہ صحت صغرے کا بطلان تلفیق نہین ہے بلکہ یہہ دو نو مقدمہ بدیہی ہین اذا
فات الشرط فات المشروط واذا انتفی الجزء انتفی الکل البتہ بطلان تلفیق موقوف ہے اوپر نہونے عمل مقلد
کے موافق کسی مذہب کے اور یہہ جو کہا کہ ہم فساد اجماع مرکب کا بیان کر چکے فساد اُس فساد مزعوم
کا بہتر بخوبی واضح ہو چکا اسجگہہ حاجت تکرار نہین اب باطل ہوا قول شارح تحریر وغیرہ مجوزین تلفیق
کا اور پہلے ہم کہہ چکے ہین کہ مراد ابن الملا فروخ المکی کی تجویز تلفیق سی یہہ ہی کہ حالت ضرورت وغیرہ
کی تلفیق جائز ہی چنانچہ نظیر مذکور اوسکی اسپر بالصراحۃ دال ہے فلا یکون کلامہ حجۃ علینا فافہم ولا تکن
ولا تکن من المتعصبین المخبطین اور یہہ جو مؤلف معیار دوسرے جواب مین کہتا ہی کہ بطلان تلفیق سی عدم
تعیین تقلید باطل نہین ہوتا اسلئے کہ ممکن ہے کہ تقلید امام آخر سوا صورت تلفیق کے کیجا دے تو جواب اُسکا
یہہ ہی کہ یہہ اعتراض اوپر دعوی عدم تعیین تقلید کے علی الاطلاق ہے خواہ صورت تلفیق مین ہو یا غیر
مین اور بلاشبہہ بطلان تلفیق سے عدم تعیین تقلید علی الاطلاق باطل ہو جائیگا وقد مر مثلہ فتذکر

قال صاحب التنویر اور یہہ جو گمان کیا ہی کہ تلفیق نزدیک صاحب بحر الرائق اور ابن الہمام کے جائز ہی سو یہہ بات الخ **قال مؤلف المعیار** مذہب صاحب بحر کا الخ **اقول** مؤلف معیار نے جو یہہ عبارت رسالہ زینیہ ابن نجیم کی سی اثبات تلفیق مین نقل کی ویمکن ان یؤخذ صحۃ الاستبدال الخ اسکا حال تفصیل ہم لکھ چکے کہ اس کلام کو دلالت اوپر اسبات کے نہین ہی کہ مختار ابن نجیم کا جواز تلفیق ہے اور ابن الہمام کی کوئی نقل دال اوپر تجویز تلفیق کے نہین نقل کی ہان عبارت شرح تحریر نقل کی ہے باآنکہ وہ کلام ابن الہمام کا نہین علامہ شرنبلالی نے اُسکو خوب رد کر دیا ہی اور ہمنے توہمات فاسدہ کو اوسمین سی دفع کرکے تفصیل اوسکی بخوبی کر دے اور کلام ابن الملا فروخ اور شاہ ولی اللہ باآنکہ محامل اُسکی معرض بیان مین آچکے اسپر دال نہین کہ یہہ مذہب ابن الہمام اور ابن نجیم کا نفس الواقع ہی غایت الامر یہہ ہی کہ ان صاحبین کے فہم مین ترجیح جواز تلفیق کلام ابن نجیم اور ابن الہمام سی گزری سو وہ ترجیح اُنہون نے نقل کر دی اس سے ثابت ہونا مذہب جواز تلفیق کا نفس الواقع لازم نہین آتا جبتک خود ابن الہمام اور ابن نجیم یہہ نکہین کہ تجویز تلفیق ہمارا مذہب ہی اور مؤلف معیار نے سوا مذکورات کے کوئی تصریح اُسکی کلام اونکے سے نہ نقل کی پس منصفونکو غور چاہیئے کہ طعنہ نافہمی کا اوپر مولف تنویر کے جو مؤلف معیار سے واقع ہوا بلا قرینہ ہے اور مخبر ہے نافہمی طاعن کا اور جسجگہہ مؤلف معیار حسب وعدہ اپنے پہر اس کلام کیطرف رجوع کریگا تو دین پر انشاء اللہ تعالی جواب معقول سن لیگا **قال صاحب التنویر** اور چوتھا طریق الخ **قال مؤلف المعیار** اس طریق مین یہہ خرافات کیا ہے الخ **اقول** جب مقلد نے التزام کیا اسبات کا کہ مین جمیع حوادث اجتہادیہ مین تقلید امام معین کرونگا تو بلاشبہہ اوسکو موافق ادلہ مذکورہ سابقہ کے بلا وجہ معتبر تقلید امام آخر کے جائز نہین ہے کما مر پس مؤلف تنویر نے مقلد کو اوپر مجتہد کے قیاس نہین کیا دونون کے حق مین روایت عدم جواز انتقال نقل کرکے تشبیہ دی ہی مقلد کو ساتہہ مجتہد کے اور وجہ شبہہ کو بیان کیا ہی تفصیل یہہ ہے اسکا یہہ ہے کہ کہا مؤلف تنویر نے کہ مسائل مختلف فیہا مین مجتہد کو خلاف اپنے اجتہاد کے حکم کرنا نہین جائز اور نقل کیا اسکو مسلم سی پہر کہا کہ مذہب غیر نزدیک ہر مجتہد کے مرجوح ہی یا غلط اور ملتزم مذہب معین اگر مذہب غیر پر عمل کریگا تو موافق اس مذہب کے امر مرجوح یا غلط پر عمل کریگا اور عمل کرنا قول مرجوح پر جہل ہی اور توڑ دینا ہے اجماع کا پس قول غلط پر بدرجہ اولی خرق اجماع ہوگا اور اسی وجہ سی پر روایت در المختار

انّ الحکمَ والفتیا بالقولِ المرجوحِ جہلٌ وخرقٌ للاجماعِ انتہے نقل کر دی پس یہان سوچو تو کہ قیاس کرنا مقلد کا اوپر مجتہد کے کہان ہے اور ملتزم مذہب معین کو رجوع کرنا طرف تقلید امام آخر کے بلا تامل منافی اجماع ہے اور حال تنبیہ ۳۳ روایت مذکورہ کا اچھی طرح ہم لکھ چکے کہ اُس سے ہرگز مدعای مؤلف معیار برنہین آتا پس بار بار اُسکو پیش کرنا اور حوالہ کرنا بیکار ہے اور یہہ روایت مختصر الاصول ولو حکم المقلد بخلاف اجتہاد امامہ جری علی جواز تقلید غیرہ ای انبتی الحکم علی ما ینبغی من المقلد ہل لہ تقلید غیرہ انتہی جس سے مؤلف معیار یہہ سمجہا ہے کہ اگر مقلد حکم کرے مخالف اجتہاد امام اپنے کے تو حکم اُسکا جائز ہے ہرگز نزدیک ترجمہ شناسان الفاظ عربی کے مدعای مؤلف پر دال نہین اسلیئے کہ معنی اس عبارت کے تو یہہ ہین کہ اگر حکم کرے مقلد بخلاف اجتہاد امام اپنے کے تو جواز اور عدم جواز اسکا مبنی ہوگا اوپر جواز اور عدم جواز تقلید امام آخر کے یعنے اگر یہہ بات جائز ہے کہ مقلد اپنے امام کے مذہب کو چھوڑ کر دوسرے امام کی تقلید کرے تو یہہ حکم درست ہوگا اور اگر تقلید اپنے امام کی چھوڑکر دوسرے کی درست نہوگی تو یہہ حکم کرنا برخلاف مذہب امام اپنے کے بھی درست نہوگا پس اس عبارت سے یہہ کہان مفہوم ہوا کہ مقلد کو بخلاف اجتہاد امام اپنے کے حکم کرنا درست ہے اس کلام سے جواز حکم کا بخلاف مذہب امام اپنے کے سمجہنا حسب عجب خوش فہمی ہے مؤلف معیار کی معہذا ہم کلام ابن الہمام سے بصراحت نقل کر چکے کہ خلاف مذہب امام کے حکم کرنا بنسبت زمانہ سابق کے مختلف فیہ تہا درمیان امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے اور بہ نسبت زمانہ ابن الہمام کے اور بنسبت اس زمانہ کے بالاولی حکم کرنا مذہب امام آخر پر اصلا جائز نہین کما مر عن فتح القدیر فتذکر پس علی التسلیم یہہ کلام مختصر الاصول محمول ہوگا زمانہ سابق پر فلا یفید الخصم و لاینافی ما قصدنا فافہم **قال صاحب التنویر** نقل کیا ہی حموی نے بیچ شرح اشباہ والنظائر کی دفتح القدیر الخ **قال مؤلف المعیار** اس نقل مین فتح القدیر سے وہی نقشہ کیا ہے الخ **اقول** عجب بی انصافی مؤلف معیار نے اختیار کی ہے اور غور کرنا کلام محققین مین اور مراعات طریقہ بحث وتحقیق کو بالکل چھوڑ دیا ہی اور باینہمہ زبان طعن وتشنیع ایسی دراز کی ہے کہ داب صلحا کے ہرگز شایان نہین بہلا مؤلف تنویر نے جو حموی شرح اشباہ والنظائر سے عبارت قالوا ان المنتقل من مذہب الخ نقل کی ہے دیکہنا چاہیئے کہ حموی مین اسیطرح منقول ہے یا نہین اگر ہے تو مؤلف تنویر عہدۂ صحت نقل سے بری الذمہ ہوا اب اگر کوئی بغرض تغییر عبارت اور تحریف کلام کرے تو حموی پر کرے مؤلف تنویر سے کیا علاقہ اور اسنے تو کوئی تحریف جو منافی ہی

دیانت کے نہین کی اور اگر حموی مین اسطرح منقول نہین ہے تو نفس الواقع پر سش اسکی مؤلف تنویر سے چاہیئے اور جواب بھی بہت معقول اسکا ہے لیکن چونکہ اسطرح مذکور ہے لہذا اوس جواب کی حاجت نہین جسکو شغف نے محل مولف معیار کا معلوم کرنا منظور ہو تو وہ حموی کو اسمحل سے دیکھ لے اور جان لے کہ اعتراض مولف معیار کا اوپر صاحب تنویر کے وارد نہین باقی رہا اعتراض اوپر حموی کے پس اگرچہ ہمکو جواب دینا اسکا جانب مؤلف تنویر سے لازم نہین کما لا یخفے علی الواقفین بمجاری البحث لیکن تبرعاً و دفعاً للقلق الشوزر عن المؤمنین الصالحین اوسکا بھی جواب دیا جاتا ہے سمجھ لو کہ اصل غرض حموی کی یہہ ہے کہ نزدیک فقہا کے انتقال مقلد کا ایکمذہب سے طرف دوسرے مذہب کے جائز نہین ہے اور موجب ہے تعزیر کا اگرچہ اس مقلد کو کسی قسم کا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق کے حاصل ہوا اور جس وقت باوجود حصول ملکہ اجتہاد کے انتقال درست نہوا تو بغیر اجتہاد کے تو بدرجۂ اولے جائز نہوگا اس مضمون کو حموی نے نقل کلام فتح القدیر سے ثابت کیا باینطور کہ ضمیر جمع جو فاعل ہے قالوا مین وہ بقرینہ سیاق و سباق راجع ہے طرف فقہا کی پس اصل غرض حموی کے کہ فقہا کے نزدیک انتقال ممنوع ہے نقل فتح القدیر سے ثابت ہوئی اب صاحب فتح القدیر اگرچہ اس کلام کو قبول نکرے لیکن اُس کے عدم قبول سے وقوع منع فقہا کا اُٹھہ نجائیگا اور یہہ مقصود حموی کا نہین ہے کہ صاحب فتح القدیر کے نزدیک بھی انتقال ممنوع ہے اگر یہہ مقصود ہوتا اور واسطے بیان اس مقصود کے عبارت مذکورہ فتح القدیر سے نقل کرتا تو بلاشبہہ اسپر تمہارا یہہ اعتراض کہ لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ کو لے لیا اور وَاَنْتُمْ سُكَارٰى کو چھوڑ دیا وارد ہوتا واذ لیس فلیس اب ہم کہتے ہین کہ مولف معیار کا مدعا تو یہہ ہے کہ انتقال مطلقاً جائز ہے خواہ بضرورت ہو یا بلا ضرورت اور خواہ ساتھہ حصول ملکہ اجتہاد کے ہو یا بدون اوسکی اور خواہ مع مخالفة القدر الاجماعی ہو یا بغیر مخالفت کے اور خواہ اس زمانہ مین ہو یا اور مین تو یہہ مدعا کلام فتح القدیر سے مفہوم نہین ہوتا بلکہ اگر غور کرو تو صاحب فتح القدیر کو حقیقت مین فقہا سے مخالفت بھی نہین اسلئے کہ مقصود اُسکا یہہ ہے کہ منع انتقال سے جو مطلقاً کلام فقہا مین واقع ہے تو یہہ بات واسطے روکنے عوام الناس کے ہے اتباع رخص سے کہ اسمین مقلد عامی تقییدات شرع کو ہاتھہ سے دے بیٹھتا ہو اور مذہب کو ملعبۂ اپنا بنا لیتا ہے اور اگر نظر اس مصلحت سے قطع کرو تو اتباع رخص مین فی نفسہٖ کچھہ مضایقہ نہین پس یہہ امر کچھہ مخالف غرض فقہا کے نہین ہے منع کرنا اونکا انتقال سے بنظر مصلحت عارضہ

کے ہونے باعتبار اصل کے فلامنافاۃ بینہ وبین الفضاء اور علے تقدیر تسلیم منافاۃ کے اعتبار اور عمل
کے قابل قول فقہا ہے ایک ابن الہمام یا مثل اونکی اگر کسی امر مین خلاف کرین تو خلاف انکا قابل عمل کے نہین
کما اشرنا الیہ سابقاً یہان پر وہ عبارت فتح القدیر جسکا ایک پارہ شرنبلالی سے مؤلف معیار نے نقل کیا اور اصل
عبارت مین علامہ شرنبلالی نے تغیر اور حذف کرکے بطور حاصل اور مقصود کے ذکر کیا تھا قابل ملاحظہ کے ہے تا
اعتراض مؤلف معیار کی ماہیت بھی کہلجاوے اور بھی تحقیق کلام ابن الہمام مرتبہ تفصیل مین آوے قال ابن الہمام
فے فتح القدیر من کتاب القضاء والعامی لا عبرۃ بما یقع فے قلبہ من صواب الحکم وخطائہ وعلے ہذا اذا استفتی
فقیہین اعنے مجتہدین فاختلفا علیہ الاولی ان یاخذ بما یمیل الیہ قلبہ منہما وعندی انہ لو اخذ بقول الذی لا یمیل
الیہ جاز لان میلہ وعدمہ سواء والواجب علیہ تقلید مجتہد وقد فعل اصاب ذلک المجتہد او اخطاء وقالوا المنتقل
من مذہب الے مذہب باجتہاد وبرہان آثم یستوجب التعزیر فبلا اجتہاد وبرہان اولی ولابد ان یراد بہذا الاجتہاد
معنے التحری وتحکیم القلب لان العامی لیس لہ اجتہاد ثم حقیقۃ الانتقال انما تتحقق فے حکم مسئلۃ خاصۃ قلد فیہ
وعمل بہ والا فقولہ قلدت ابا حنیفۃ فیما افتی بہ من المسائل مثلاً والتزمت العمل بہ علے الاجمال وہو لا یعرف
صورہا لیس حقیقۃ التقلید بل ہذا حقیقۃ تعلیق التقلید او وعد بہ کانہ التزم ان یعمل بقول ابی حنیفۃ فیما یقع
لہ من المسائل التی تتعین فے الوقائع فان ارادوا ہذا الالتزام فلا دلیل علے وجوب اتباع المجتہد فیما احتاج
الیہ لقولہ تعالے فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون والسوال انما یتحقق عند طلب حکم الحادثۃ المعینۃ وحینئذ
اذا ثبت عندہ قول المجتہد وجب عملہ بہ والغالب ان مثل ہذہ الزامات منہم لکف الناس عن تتبع الرخص والا
اخذ العامی فے کل مسئلۃ بقول مجتہد اخف علیہ وانا لا ادری ما یمنع ہذا من النقل والعقل لکون الانسان مع ما ہو
اخف علی نفسہ من قول مجتہد مسوغ الاجتہاد وما علمت من الشرع ذمہ علیہ وکان النبی صلے اللہ علیہ وسلم یحب
ما خفف عن امتہ واللہ سبحانہ اعلم بالصواب انتہی اقول وباللہ سبحانہ التوفیق یہہ جو ابن الہمام نے فرمایا ہے کہ جس
سائل نے دو مجتہدون سے ایک حادثہ مین سوال کیا اور ان دونون نے حکم مختلف بتایا تو چاہیے کہ جسکے
طرف قلب سائل مائل ہو اسکا حکم اختیار کرے اور اگر اسکا بھی حکم اختیار کرے جسکی طرف میل قلب سائل
نہین تو بھی جائز ہے اس سے یہہ توہم نہ پیدا ہو کہ ملتزم تقلید امام معین کو بلا ضرورت انتقال تقلید اسکی سے
درست ہے اسلئے کہ اس عبارت سے یہہ امر واضح نہین ہوتا کہ یہہ حال ملتزم تقلید معین کا ہے یا غیر ملتزم کا اور
نہ یہہ بات کہلتی ہے کہ مجتہد سے مراد مجتہد مطلق ہے یا مجتہد فی المذہب وغیرہ اور بر تقدیر مجتہد فی المذہب

وغیرہ سکے انتقال تقلید مجتہد مطلق سے کہ اسکے ممنوع ہونے مین بحث ہی لازم نہین آتا اور یہہ بھی محتمل ہے
کہ یہہ حکم وقت ضرورت سکے ہو فلا ینافی غرض المتوہم اور یہہ بھی ممکن ہے کہ یہہ حکم باعتبار اصل سکے بدون
عروض عوارض سکے ہو اور جب عوارض ایسے لاحق ہون کہ تقلید مجتہد معین لازم ہو جاے تو اوسکی نفی اس
کلام سے اور جواز انتقال اس حال مین لازم نہین چنانچہ تصریح ابن الہمام جو پیشتر گذر چکی اور بھی آگے کو
واسطے تذکیر کے آتی ہے اسپر دلالت صریحہ رکھتی ہے اور یہہ جو مقولہ فقہا نقل کیا ہے کہ منتقل مذہب سے
اگر باجتہاد و برہان انتقال کرے تو بھی مستوجب تعزیر ہے پس اگر بلا اجتہاد و برہان انتقال کریگا تو بالاولی
مستوجب تعزیر اور آثم ہوگا معنے اسکے یہہ ہین کہ جبتک مقلد کو مرتبہ اجتہاد مطلق کا حاصل نہین ہی تو اسپر
اطلاق کیا جائیگا مقلد کا پس مثلاً کسی مقلد کو اجتہاد مطلق حاصل نہ تھا اگرچہ اور کسی قسم کا اجتہاد حاصل ہو
پہر اوسنے بعد التزام مذہب معین کے اپنی فہم اجتہادی سے بلا ضرورت مذہب اپنے امام کا چہوڑکر دوسرا
مذہب اختیار کیا تو یہہ شخص مستوجب ہی تعزیر کا بجہت اسکی کہ اس زمانہ مین نفوس پر اتباع اہوا غالب
ہو گیا ہے پس اس انتقال مین نیز منتقل کو غرض محمود ہونا مشکل ہے اور بھی ائمہ مجتہدین پر سبب طعنہ کا پیدا
ہوگا اور نیز ہر عامی کو انتقال پر جرأت ہو جائیگی اور مذاہب مجتہدین کو ملعبہ اہوا بنالین سکے پس جب
حال صاحب ملکہ اجتہاد کا یہہ ہوا تو غیر مجتہد یعنے عامی اگرچہ کچھہ پڑہا ہوا ہو اسکو تو بدرجہ اولی انتقال
ممنوع اور موجب تعزیر ہے پس اسمین جو ابن الہمام نے فرمایا کہ اسجگہہ مراد اجتہاد سے تحری اور تحکیم قلب
لیجائیگی اسواسطے کہ عامی سکے لئے اجتہاد نہین ہوتا ساقط ہے اسلئے کہ وہ اجتہاد جو منافی ہی تقلید سکے
وہ اجتہاد مطلق مستقل ہے اور سوا اوسکے اور مراتب اجتہاد کے منافی تقلید نہین تو مراد مقلد سے جو
کلام فقہا مین مذکور ہے مطلق مقلد ہے خواہ کسی قسم کا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق سکے رکھتا ہو یا نہین
اب انتقال اسکا کسی مذہب سی ساتھہ فہم اجتہادی اپنے کے ممکن ہے پہر اجتہاد کو یہان پر بمعنی تحری
اور تحکیم قلب کے لینے کی کیا حاجت ہی ہذا وقد بقی بعد ما فی کلامہ وقد مر الاشارۃ الیہ سے فی ضمن رد قول شارح
التحریر فلیتذکر اللبیب ولیکن ہذا علی بصیرۃ بفضل اللہ الحسیب پھر یہہ جو ہمنے کہا کہ علی تقدیر التسلیم یہہ
حکم کرنا ابن الہمام کا باعتبار اصل کے اور بالذات ہے نہ مطلقاً پس اگر باعتبار عروض عوارض کے
تقلید معین واجب ہو جاے تو اس حکم سے منافی نہین ہے اسپر کلام ابن الہمام بالتصریح دال ہے چنانچہ فتح القدیر
مین بیچ کتاب القضاء سکے فرماتے ہین کہ جب قاضی مجتہد اپنے مذہب کو بھولکر خلاف مذہب اپنے حکم کرے

تو نزدیک امام اپنے حنیفہ کے یہہ حکم نافذ ہی اور اگر عمداً کرے تو نافذ نہین اور صاحبین کے نزدیک
صورتون مین نافذ نہین اور بعض فقہا نے فتوی قول امام پر دیا ہی اور بعض نے قول صاحبین پر پس ابن
ہمام فرماتے ہین کہ اس زمانہ مین نفوس پر اتباع ہوا غالب ہوگیا ہے اجکو ئی خلاف مذہب اپنے کے حکم
کریگا تو سوا اتباع ہوای باطل کے نہوگا تو چاہیے کہ دونو صورتونمین اسوقت مین قول صاحبین ہی کا
مختار ہوگا قال والوجہ فی ہذا الزمان ان یفتی بقولہما لان التارک لمذہبہ عمداً لا یفعلہ الا لہوی باطل
لا لقصد جمیل واما الناسی فلان المقلد ما قلدہ الا لیحکم بمذہبہ لا بمذہب غیرہ ہذا کلہ فی القاضی المجتہد انتہی
مختصراً وقد مر تفصیلہ فتذکر اب بنظر غور و انصاف ملاحظہ کرو کہ مولف تنویر نے نقل مین کچھہ تصرف نہین
کیا پس یہہ جو مؤلف معیار کہتا ہے کہ صاحب تنویر نے فاً تو اکے سرے سے حرف فا کو اڑا دیا اور جبر
حاشیہ صفحہ ۲۲۹ مین ہ
سے فتلک التشدیدات الزامات منہم کو چھوڑ دیا اور خیانت فی الدین کی انتہے محض بیجا ہے اسواسطی کہ
مؤلف تنویر نے اس کلام کو حموی سی نقل کیا ہی نہ فتح القدیر سے پس اگر تصرف ہوگا تو سید حموی کا ہوگا نہ
مؤلف تنویر کا بلکہ حق یہہ ہے کہ سید حموی نے بھی کچھہ تصرف نہین کیا اسواسطی کہ عبارت فتح القدیر بالفاظہ
نقل ہو چکے اسمین بچشم انصاف دیکھو کہ حرف فا فاتوا سے پہلے کہان ہے البتہ عبارت عقد الفرید جو مؤلف
معیار نے نقل کی ہے اوسمین فقالوا ہی سو اوسکا حال یہہ ہے کہ وہ عبارت فتح القدیر کی بالفاظہ نہین
ہے علامہ شرنبلالی یا ابن امیر حاج نے بطور خلاصہ کے عبارت ابن الہمام کو ساتھہ تقدیم اور تاخیر اور تغیر
کے نقل کیا ہے اس سی سید حموی کو کیا علاقہ اور یہہ جو سید حموی نے فتلک التشدیدات الخ کو چھوڑ دیا ہے
اوسکی وجہ یہہ ہے کہ یہہ قول ابن الہمام کا ہے نہ مقولہ فقہا کا اور سید حموی کو کلام ابن الہمام سے مقولہ فقہا
کا حکایت کرنا مقصود ہی پس فتلک التشدیدات کو کیون نقل کرتا اور یہہ جو مؤلف معیار کہتا ہے کہ انتقال
ایکمذہب سی طرف دوسرے کی جائز ہے اور قہستانی اور صاحب قنیہ اور فقہاء مانعین انتقال کو بیہرہ
قرآن اور احادیث سی ٹھہراتا ہے اوسکا حال خوب واضح ہوگیا کہ خود مؤلف معیار ہی نے بہرہ ہی قرآن
اور حدیث اور فہم کلام محققین سے اور غافل ہے طرق ادب اور داب علماسے اور ہمنے علی تقدیر تسلیم نقول
مذکورہ مؤلف کی اور برتقدیر دلالت اوسکی کے اوپر جواز انتقال کے ثابت کیا یہہ امر کہ مقصود اس جواز
سے رفع ہے منع انتقال کا کلیۃً نہ اثبات انتقال کا کلیۃً اور ہر ابجد خوان فن میزان پر مخفی نہین ہے کہ
نقیض سالبہ کلیہ کی موجبہ جزئیہ ہوتا ہے پس جواز انتقال کلیۃً ان نقول سے اصلاً ثابت نہوگا اور بتطبیق

اقوال منع جواز انتقال اور تجویز انتقال مین یون ہے کہ منع مانعین کی راجع ہے طرف حالت غیر ضرورت
اور اجتہاد اور احتیاط کے اور تجویز راجع ہے طرف وجود امور مذکورہ کے اور یہہ جو مولف نے کلام ملا علی
قاری کا رسالہ سہم العوارض سے نقل کیا اوسکا حال یہہ ہے کہ عبارت منقولہ مولف کی ملا علی قاری نے بطور
دلیل کے واسطے قول فقہا کے نقل کی لیکن مولف نے پہلے کلام کو ذکر نکیا وہ یہہ ہے اجمع الفقہاء والعلماء
اَنّ المفتی یجب اَن یکون من اہلِ الاجتہادِ فان لم یکن من اہل الاجتہادِ لایحل لہ اَن یُفتی فیما لا یحفظ قولاً
من اقوال المتقدمین انتہی یعنی اصول بزودی مین کہا کہ اجماع کیا فقہا اور علما نے اس امر پر کہ مفتی اہل
اجتہاد سے ہو اور اگر اہل اجتہاد سے نہو تو اوسکو فتوی دینا بغیر اقوال متقدمین کے حرام ہے اسبات پر
نظیریہ سے بطرز دلیل کہا و فی الظہیریۃ رُوِیَ عن اَبی حنیفۃ اَنّہ قال لایحل لاحد اَن یفتی بقولنا مالم یعلم من این
قلنا انتہی تمنے یہہ جو فقہا نے کہا ہے کہ مفتی کا مجتہد ہونا واجب ہے یہہ ماخوذ ہے قول امام سے کہ وہ فرماتے
ہین کہ جبتک مفتی کو ماخذ ہمارے حکم کا معلوم نہو تو فتوے ہماری قول پر ندیو اور معلوم کرنا ماخذ کا کام
ہے مجتہد کا ولہ فی الجملہ پس ثابت ہوا کہ مفتے کو مجتہد ہونا چاہیئے اب غور تو کرو کہ اس کلام کو منع انتقال
اور جواز انتقال عامی سے کیا ربط و علاقہ اور یہہ جو خود مولف معیار اوسی رسالہ ملا علی قاری سے نقل کرتا
ہے نعم یجوز للعامی اَن یُقلِّد العالم ولو تقلید الضرورۃ امر الدین انتہی مبطل صریح ہے اس قول مولف کا
کہ قول قنیہ وغیرہ بیچ حق منتقل کے بیچ تجویز تعزیر کے کیونکر مقبول ہو بلا دلیل شرعی و بغیر نقل کے مجتہدین
سے انتہی اسواسطے کہ تم خود نقل کر چکے ہو کہ جسجگہہ قول مجتہد معلوم نہو تو عامی کو بجہت ضرورت امر دین
کے علماء مقلدین کی تقلید جائز ہے پس بالفرض اگر قول امام ابی حنیفہ ہکو حق منتقل مین نملا تو موافق تمہاری
ہی نقل کے صاحب قنیہ اور قہستانی وغیرہما کہ علماء مقلدین سے ہین عامی انکے قول پر عمل کریگا علاوہ یہہ کہ
تجویز تعزیر اوپر منتقل کے قول قہستانی اور صاحب قنیہ کا نہین علماء مجتہدین کا ہے جیسے ابوبکر جوزجانی
اور ابو المنصور الماتریدی اور امام ابو حفص کبیر اور امام فخر الدین ابن محمد اور امام محمد اور امام ابو یوسف وغیرہم
رحمۃ اللہ علیہم کما مر البعض من نقولہم و سیجیٔ الباقی مع ہذا ہم پوچھتے ہین کہ مولف معیار نے جو روایات جواز
انتقال و ترک تقلید نقل کے ہین وہ بہی جبتک اقوال مجتہد نہونگے مثبت جواز انتقال بقول مولف نہونگے
اور حال یہہ کہ اونمین کوئی بہی قول مجتہد نہین ابن امیر حاج اور سید پاشا اور ابن الہمام اور ابن نجیم اور
بحر العلوم اور صاحب مفتنم الحصول اور مولوی حیدر ٹونکی وغیرہ مقابلہ ابو المنصور ماتریدی اور ابوبکر جوزجانی

مین نہین ہوسکتی اور کوئی انمین سسی مجتہد نہین پہر قول انکا تمہارے ہی کہنے کے موافق مثبت انتقال نہوگا
اور ترجیح عدم جواز انتقال ثابت ہوگی آور یہہ جو مؤلف نے پہر قول شرح تحریر اور رافعی اور نووی کا نقل
کیا اوسمین سسی جواب کلام شارح تحریر تو بار بار گذر چکا اور جواب کلام رافعی اور نووی یہہ ہی کہ اول تو
یہہ لوگ مجتہد نہین پہر تمہاری ہی قول سی قول انکا جواز انتقال مین غیر مفید ہی اور ثانیاً یہہ کہ اس کلام
مین پوری عبارت روضہ کی نقل نہین کی آگے اس عبارت مذکورہ کے مصرح مذکور ہے کہ یہہ قول جواز
انتقال کا مذہب ہی غیر اصولیین کا اور اہل اصول نے بجہت مصلحت کی اس سی منع کیا ہی اور اس محل
مین ابن برہان کے نزدیک ترجیح ہے قول اصولیین کو چنانچہ تصریح اوسکی عنقریب آتی ہے تیسری یہہ
کہ یہہ کلام حق مین اس شخص کے ہی جسکے لئی کوئی مذہب معین نہین ہوا لیکن وہ شخص جسنے ایک مذہب معین
اختیار کیا اوسکی لئے یہہ حکم نہین جو تھے کیونکہ یہہ حکم بالنظر الی الدلیل بغیر عروض مصلحت کی ہی اما بالنظر
الی المصلحت انتقال ممنوع اور تقلید معین واجب ہی چنانچہ سید سمہودی بعد نقل کلام رافعی اور نووی غیرہ
کے اخیر کو یہی فرماتے ہین تصریح اونکی یہہ ہے وأما جواز الانتقال عنه بعد التزامه فيتلخص مما في الروضة حكاية
خلاف فيه وان الراجح الجواز ما لم يتلقط الرخص فانه قال في اصل الروضة لا اشتراط ان يكون للمجتهد مذهب
مدون واذا دونت المذاهب فهل يجوز للمقلد ان ينتقل من مذهب الى مذهب ان قلنا يلزمه الاجتهاد في
طلب الاعلم وغلب على ظنه ان الثاني اعلم فينبغي ان يجوز بل يجب وان خيرناه اي وهو الاصح فينبغي
ان يجوز ايضا كما لو قلد في القبلة هذا اياما وهذا اياما ولو قلد مجتهدا في مسائل وآخر في مسائل اخرى
واستوى المجتهدان عنده وخيرناه فالذي تقتضيه فعل الاولين الجواز كما ان الاعمى اذا قلنا لا يجتهد
في الاواني والثياب له ان يقلد في الثياب واحدا وفي الاواني آخر لكن الاصوليون منعوا منه
للمصلحة انتهى وقد علمت ان ما نسبه للاصوليين هو احد الوجهين وان ما تقتضي كلامه ترجيحه قد حكاه ابن
برهان من ائمة الاصول وغيره وكان الرافعي اراد بالاصوليين متكلميهم والمراد من توجيهه بالمصلحة ما اوضحه
النووي بقوله لئلا يلتقط رخص المذاهب فانه قال في زيادة الطويلة وهل يجوز للعامي ان يتخير ويقلد اي
مذهب شاء ينظر ان كان منتسبا الى مذهب بنيناه على وجهين حكاهما القاضي حسين في ان العامي هل له مذهب
ام لا احدهما لا لان المذهب لعارف الادلة فعلى هذا له ان يقلد من شاء ام يبحث عن اشد المذاهب فيقلد
اهله وجهان كالبحث عن الاعلم وبه قطع ابو الحسن الكيا يلزمه وهو جار في كل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد من الفقهاء

واصحاب سائر المذاہب لئلا یلتقط رخص المذاہب بخلاف العصر الاول فلم تکن المذاہب مدونۃ فیلتقط رخصہا
فعلی ہذا یلزمہ ان یختار مذہبًا یقلدہ فی کل شئی ولیس لہ التمذہب بمجرد التشہی ولا بما وجد علیہ آبائہ ہذا
کلام الاصحاب والذی یقتضیہ الدلیل انہ لا یلزمہ التمذہب بمذہب معین بل یستفتی من شاء او من اتفق لکن
من غیر تلقط الرخص فلعل من منعہ لم یثق بعدم تلقطہ انتہی اب کھل گئی یہہ بات کہ نقل کرنا سیوطی کا قول
بعض مالکیہ کو جو نص صریح ہے بیچ منع انتقال کے برسبیل تعریض نہین ہے بلکہ برسبیل تفصیل ہے اور موافق
ہے محققین اصولیین کے اور اشارہ وہی طرف ترجیح منع انتقال کے بنظر مصلحت عارضہ کما مر عن ابن برہان اور
مطابق ہے باقی ارباب مذہب شافعی کے تعریض توجب ہوتی کہ مذہب سیوطی جواز انتقال ہوتا اور
مذہب ہونا ان کا نقل مذکور سے ثابت نہوا اور علماء حنفیہ بھی جو منع انتقال فرماتے
ہین تو بنظر مصلحت ہی کے فرماتے ہین کہ وہ اس زمانہ مین ہی اور بنظر اصل کے اور زمانہ سابق کی ممانعت
نہین سیوطی بعض متقین مالکیہ فرماتے ہین الیوم من تحول من مذہبہ فبئس ما صنع انتہی نقلہ السیوطی فی
جزیل المواہب یعنی باعتبار زمانہ سابق کے کہ وہ زمانہ صحابہ کرام اور تابعین کا تہا انتقال کرنا جائز تہا
اور اس زمانے مین انتقال کرنا مذہب سے برا ہے اور وجہ اسکی بارہا مذکور ہو چکی کہ اسمین خوف تلاعب ساتھ
مذاہب مجتہدین کے اور احتمال غالب تشنیع اور طعن ہے اوپر اکابر دین کے اور غلبہ تشہی ہے اوپر نفوس
مسلمین کے جیسا علامہ شامی نے اسکی طرف اشارہ فرمایا ہے اور ہمنی اس کلام کو تفصیل نقل کر دیا ہے
یہانپر تذکیرا خلاصہ اسکا لکھتے ہین کہ فتاوی سراجیہ سے درمختار مین نقل کیا ہے کہ جو حنفی اپنا مذہب
چہوڑکر طرف مذہب شافعی کے نقل کری تو اسکو تعزیر کرنا چاہیئے اس حکم کو علامہ شامی نے محمول فرمایا
اسصورت پر کہ انتقال مذہب سی طرف دوسرے واسطی کسی غرض محمود کے نہوا اور دو شقین انتقال کے نکالین ایک
تو در صورت حصول قوت اجتہادی کے وقت ظاہر ہونے ضعف مذہب اپنی کے اور قوت مذہب غیر کے اور
ایک سوا اوسکی پہلے شق کو غرض محمود فرمایا اور سوا اوسکی کو غیر غرض محمود مین داخل کیا چنانچہ پارہ کلام آنکے
کا یہہ ہے ای اذا کان ارتحالا لا لغرض محمود شرعًا لما فی التتارخانیۃ ولو ان رجلا برئ من مذہبہ باجتہاد وضح
لہ کان محمودًا ماجورًا اما انتقال غیرہ من غیر دلیل بل لما یرغب من عرض الدنیا وشہوتہا فہو المذموم الآثم
المستوجب للتعزیر والتادیب لارتکابہ المنکر فی الدین واستخفافہ بدینہ ومذہبہ وانما اطلنا فی ذلک لئلا
تغتر بعض الجہلۃ بما یقع فی بعض الکتب من اطلاق بعض العبارات الموہمۃ خلاف المراد فیحملہم علی تنقیص الائمۃ المجتہدین

۲۳۵

فانّ العلماءَ حاشاہم اللہُ تعالےٰ اَن یمیزیدوا الاِلزَ ورآ ٔ مذہب الشافعی او غیرہ بل یُطلقون تلک العباراتِ بالمنعِ مِن الانتقالِ خوفاً من التلاعُبِ بمذاہبِ المجتہدین نفعنا اللہُ تعالےٰ بہم وامّا تنا علےٰ حُبّہم آمین انتہی مختصراً ہہنا وقد مرّ مستوفیً قبل آپ دیکھو کہ اس کلام علامۂ شامی سے کیسا واضح ہوگیا کہ منع مانعین انتقال کی راجع ہے طرف مصلحت عارضہ کے کہ وہ خوف تلاعب ہے ساتھ مذاہب مجتہدین کے اور تجویز مجوزین کی آئل ہے طرف اصل کے مع قطع النظر عن عروض المصلحۃ چنانچہ کلام بحر العلوم کا جسکو خود مؤلف معیار نے نقل کرتا ہے (حاشیہ صفحہ ۲۳۲ میں ۱۱) مؤید ہے اسی مدعا کا کما قال لا یجبُ الاستمرارُ ویصحُّ الانتقالُ وہذا ہو الحقُّ الذی ینبغی اَن یؤمنَ ویعتقدَ بہ لکن ینبغی اَن لا یکونَ الانتقالُ للتلہّی فانّ التلہّی حرامٌ قطعاً انتہی البتہ کلام علامہ شامی اور بحر العلوم میں یہہ فرق ہے کہ شامی نے انتقال میں خوف تلاعب معتبر کرکے اُس سے منع فقہا نقل کے اور بحر العلوم نے نفس تلاعب کو اور ظاہر ہے کہ جو چیز حرام ہوتی ہے تو اسباب مفضیہ طرف اُسکی بھی حرام ہوتے ہیں اور ہرگاہ اس زمانہ میں انتقال مفضی ہوا طرف تلاعب کے غالباً پس جسطرح نفس تلاعب حرام ہوگا ایسی ہی انتقال مفضی طرف اوسکی بھی حرام ہوگا اب مخفی نرہا ہوگا کہ یہہ جو مؤلف معیار نے کلام مذکور علامہ شامی نقل کرکے اُس سے یہہ امر مستفاد کیا کہ انتقال منتقل کا اگر کسی غرض محمود کیواسطے نہو تو موجب تعزیر ہے اور واسطے غرض محمود کے جائز ہے یہہ امر مسلم ہے اور صحیح لیکن غرض محمود نزدیک علامہ شامی کے اس محل میں عبارت ہے ظہور حق سے بیچ مذہب آخر کے بجہت ملکہ اجتہاد کے اور سوا اسکی انتقال داخل ہے بیچ اتباع ہوا کے پس مقصود مؤلف اس کلام سے بر نہ آیا اور یہہ جو مؤلف کہتا ہے خذ ما صفیٰ من ہذا النقلِ ودَعْ ما کدِر اسکے (حاشیہ صفحہ ۲۳۳ میں ۱۱) معنے سوا اسکے نہیں کہ جو چیز اپنی ہوا کے موافق ہوا وسکو قبول کر لو اور جو چیز اپنی ہوا کے مخالف ہو اوسکو رد کر دو اور امر مخالف ہوا میں اوسی شخص کا قول جسکو بارہا مستند اور علامہ محقق قرار دیا تھا اور اُسی کے کلام پر مدار اپنے ادلہ کا رکھا تھا جھوٹا اور قابل رد قرار دو اور امر موافق ہوا میں اوسی شخص کو امام کا امام باقی رکھو یہہ عجب ہی شان مسلمین سی البتہ اسطریق کی باتیں یہود سے واقع ہوتی تہیں جنکی حق میں اللہ تعالی فرماتا ہے اَفَتُؤمِنُونَ بِبَعْضِ الکِتَابِ وَتَکْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ اور یہہ جو کہتا ہے کہ مراد اس جگہہ اجتہاد سے تحری اور تحکیم الغالب ہی اسواسطے کہ عامی کے لئے اجتہاد نہیں ہوتا سراسر لغو و بےمعنی ہے اسلئے کہ لفظ عامی کا عبارت شامی میں نہیں ہے کہ اوسکی لئے اجتہاد نہوا اوسمیں تو یہہ ہی ولو ان رجلا برئ من مذہبہ الخ پس رجل مذکور ممکن ہے کہ موصوف ہو ساتہہ کسی قسم کے اجتہاد کے اور اپنی

قوت اجتہادی سی خوبی کسی مذہب کے اور ضعف کسی مذہب کا معلوم کرنے اور بالفرض اگر لفظ عامی بھی مذکور ہو تو مراد اُس سی مقلد ہی جو بیچ مقابلہ مجتہد مطلق کے پڑتا ہی پس یہہ عامی مجتہد نے الجملہ سی منافات نہین کہتا دیکھو علامہ شامی بیچ مقابلہ کلام اول کے کیا فرماتے ہین اَمَّا انتقالُ غیرِہٖ مِن غیرِ دلیلٍ بل لِمَا یُرغبُہٗ مِن غرضِ الدنیا وشہوتِہا فہو المذمومُ الخ یعنے انتقال مجتہد کا بدلیل معتبر شرعی واسطے غرض محمود دین کے خالصًا لوجہ اللہ ہوتا ہے پس اوسمین کچھہ قباحت نہین اور لیکن انتقال غیر مجتہد کا کہ بغیر دلیل ہوتا ہے اسلئی کہ اوسکو لیاقت فہم دلیل کی نہین ہے یہی برا اور موجب اثم و تعزیر ہے اسمین جب مؤلفن نے اجتہاد سی مراد تحری لی پس دلیل سی کیا مراد لیگا اور غیر مجتہد کو ایسی دلیل جس سی قوت اور ضعف مذاہب کا معلوم کرے کب حاصل ہوتی ہے پس عامی متحری ایسی دلیل کہان سی لائیگا حضرت حق سبحانہ ایسی نافہمی اور تعصب بیجا سی پناہ دے اور منکبین کو ہدایت فرمائی اور روہ جو مؤلف معیار بعض شرطین انتقال کے بعض علما سے نقل کرکے اوسپر رد و قدح کرتا ہے اگرچہ اوسمین بہت سی اشتباہات اور غلطیان ہین لیکن چونکہ وہ کلام ہمارا مستند نہین اور نہ ہماری غرض کا موقوف علیہ لہذا ہم اوسکے طرف التفات نہین کرتے **قال صاحب التنویر** اور کہا ملا علی قاری نے شرح عین العلم مین الخ **قال مؤلف المعیار** اسکی دو جواب ہین الخ **اقول** ذرا منصفو غور کرنا چاہیئے کہ مؤلف معیار کسطرح نے اطلاع کے اوپر اصل روایت کے مستعد اعتراض و جواب ہو جاتا ہے اور زبان تشنیع ہر شخص پر دراز کرتا ہے تفصیل اسکی یہہ ہے کہ صاحب تنویر نے شرح عین العلم ملا علی قاری سی نقل کیا کہ جسوقت التزام کرے کوئی شخص کسی مذہب کا جیسے مذہب ابیحنیفہ مثلا پس لازم ہے اوسپر استمرار پس تقلید کرے غیر کی بیچ کسی مسئلہ کے مسائل سے انتہی اسکی جواب مین مؤلف معیار نے پہلے یہہ کہا کہ ملا علی قاری نی یہہ بھی کہا ہے اسی شرح عین العلم مین کہ ظاہر ہے یہہ بات کہ اللہ تعالی نے کسیکو یہہ تکلیف نہین کی کہ شافعی ہو یا حنفی یا مالکی انتہی پس دونو کلام ملا علی قاری کے متعارض ہوئے اور بفحوائی اذا تعارضا تساقطا کے دونو قول پایۂ اعتبار سے ساقط ہوئی انتہی شاید مؤلف معیار کی نظر سے شرح عین العلم نہین گزری اور بطریق رجم بالغیب مستعد جواب ہو کر نہی صریح وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ اُولٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔوْلًا کا مرتکب ہوا حال کلام مذکور کا یہہ ہے کہ ملا علی قاری نے یہہ قول کسی بعض کا بطور حکایت خلاف تحقیق اپنی کے مقابلہ قول محقق مین نقل کیا ہے ورنہ نزدیک ملا علی قاری کے ہرگز انتقال بلا ضرورت اور اجتہاد کی جائز نہین

چنانچہ تصریح کلام اونکی پیشتر رسالہ رد تفال سے ہم نقل کرچکے اور عبارت شرح عین العلم کے جسکو مؤلف معیار نے اپنے زعم میں معارض ٹھہرایا یہہ ہے لا فی محل الخلاف ای لا یحتسب فیہ الا فی المتفق علی کونہ منکرا فکل ما ہو فی محل الخلاف والاجتهاد فلا حسبة فیہ کاکل الشافعی الضب فلیس للحنفی ان ینکر علیہ ای علی الشافعی فی اکل الضب وکذا فی اکل الضبع ومتروک التسمیة عمدا بالذبح ولا للشافعی ان ینکر علی الحنفی فی شربہ النبیذ الذی لیس بمسکر وتناولہ میراث ذوی الارحام وجلوسہ فی دار اخذها بشفعة الجوار الی غیر ذلک من مجاری الاجتهاد نعم لو رای الشافعی شافعیا یشرب النبیذ او ینکح بلا ولی ویطاءُ زوجتہ او رای الحنفی حنفیا یلعب بالشطرنج او یلبس الثوب الاحمر او یاتی بما هو حرام عند امامها دون امام آخر فهذا فی محل النظر کما فی الاحیاء والاظهر لہ الحسبة والانکار اذ لم یذهب احد من المحصلین الی ان المجتهد یجوز لہ ان یعمل بموجب اجتهاد غیره ولا ان الذی ادی اجتهاده فی التقلید الی شخص راه افضل العلماء ان لہ ان یاخذ بمذهب غیره فینتقد من المذاهب اطیبها عنده بل علی کل مقلد اتباع مقلده فی کل تفصیل فاذا ان مخالفة للمقلد متفق علی کونہ منکرا بین المحصلین وهو عاص بالمخالفة الا انہ یجوز تقلید غیره من الائمة فی بعض المسائل فاذا اعتذر وقال انا مقلد للشافعی رحمہ اللہ تعالی او الحنفی فی هذا الباب یرتفع عنہ الاحتساب واللہ اعلم بالصواب وقد ذهب جمع الی انہ لا حسبة الا فی مثل الخمر والخنزیر وما یقطع بکونہ حراما کاکل المیتة والدم وما اجمع علی تحریمہ حیث جوزوا لکل مقلد ان یختار من المذاهب ما اراد ورفقا بهم ولعل وجہ کلامهم ما ورد من ان اللہ سبحانہ یحب ان یؤتی رخصہ کما یحب ان یؤتی عزائمہ وقد قال تعالی فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ فمن تبع عالما لقی اللہ سالما ومن المعلوم ان اللہ سبحانہ ما کلف احدا ان یکون حنفیا او مالکیا او شافعیا او حنبلیا انتهی بقدر الحاجة اقول یہہ جو ملا علی قاری نے کہا ہی کہ تقلید مجتهد آخر کے بعض مسائل مین تجویز کی گئی ہے یہہ اوسی صورتمین ہے جنکو ہم بارہا مستثنے کرچکے ہین آپ بغور ملاحظہ کرو کہ کلام صاحب تنویر مخالف ملا علی قاری کے کہان اور دونو کلامونمین سے قاری کے تعارض کب ہی اور وہ جو جواب ثانی مین کہا ہے کہ جو لوگ مخالف دلیل کے قول ابو حنیفہ اور شافعی کا نہین مانتے اونکے واسطی قول مخالف قران اور حدیث اور اجماع اور قیاس اور مخالف ٣٣ روایت کے پیش کرنا سوا مضحکہ کے کیا ہی انتهی جواب اسکا یہہ ہی کہ مباحث سابقہ سی ناظرین منصفین پر واضح ہوگیا ہوگا کہ مسئلہ وجوب تقلید معین کا واسطی ملتزم کے موافق ہی قران شریف اور حدیث اور اجماع اور قیاس کے اور

دوسرا جواب یہ کہ جو لوگ قول مخالف دلیل کے ابو حنیفہ اور شافعی کا نہین مانتے اونکی آگی قول مخالف قران اور حدیث اور اجماع اور قیاس کے اور مخالف ٣٣ روایات ائمہ سلف

اور خلف کے بلا دلیل ... پیش کرنا سوا مضحکہ کے ... [illegible]

۳۳ روایت جو مؤلف معیار نے نقل کے ہین ہر ایک کا انمین سے محل جدا ہے کہ وہ نافی تعیین تقلید کا جسطرح ہم قول کرتے ہین نہین ہے اور دعوی اجتہاد اور فہم دلیل کا اور مقابلہ امام ابی حنیفہ اور امام شافعی وغیرہما من المجتہدین سے جو خیال مؤلف معیار مین سمایا ہے خیال خام اور سودای نا سرانجام ہے مؤلف کو تو ملکہ عالمانہ بلکہ استعداد کامل طالبانہ بھی نہین ہے ورنہ ایسی دعاوی صرفہ زبان پر نہ لاتا اور میدان تحقیق مین دست از پا نشناختہ سکندرین نکہاتا اور محامل مذکورہ روایات کو سمجھکر اکابر دین پر زبان لعن وطعن نہ چلاتا اور اپنی کتاب اور رہبر یابات اوسکی کو نقار خانہ اور کلام ملا علی قاری کو آواز طوطی مین نہ بناتا اور جسکو اس امر مین اشتباہ باقی ہو بنظر انصاف کلام مؤلف معیار اور راقم الحروف کا ملاحظہ کرے تا صدق مقال اور حقیقت حال کہلجاوے واللہ سبحانہ الموفق یہدی من یشاء الی صراط مستقیم **قال صاحب التنویر** اور کہا صاحب بحر الرائق نے الخ **قال مؤلف المعیار** یہہ قول صاحب بحر کا مطلق تقلید ابو حنیفہ مین نہین ہے الخ **اقول** یہہ کلام صاحب بحر کا فوجب علی مقلد ابی حنیفۃ ان یعمل بہ ولا یجوز لہ العمل بقول غیرہ انتہی مطلق تقلید امام ابی حنیفہ مین ہے نہ خاص وقت عصر مین اسواسطے کہ اس کلام مین کوئی لفظ مفید تقیید نہین ہے اور نہ کوئی قرینہ خارجیہ مقتضی اسکا ہان اتنی بات مسلم ہے کہ وقت عصر مین بھی یہی حکم ہے اور وجہ یہہ ہے کہ مقلد صرف کو توکسیطرح بغیر عوارض مذکورہ سابقہ کے تقلید امام اپنی سے ہٹنا جائز ہی نہین اور وہ مقلد جو مجتہد فی الجملہ ہو اوسکو یہہ حکم ہے کہ قوت اور ضعف دلیل دیکھکر اقوی اور ارجح کو اختیار کرے قول امام اعظم اور صاحبین وغیرہما تلامذہ امام مین سے مطلقاً قال فی الدر المختار والاصح کما فی السراجیۃ وغیرہا انہ یفتی بقول الامام علی الاطلاق ثم بقول الثانی ثم بقول الثالث ثم بقول زفر والحسن ابن زیاد وصحح فی الحاوی القدسی قوۃ المدرک انتہی قال علیہ العلامۃ الشامی والذی یظہر فی التوفیق بین ما فی الحاوی وما فی السراجیۃ ان من کان لہ قوۃ ادراک قوۃ المدرک یفتی بالقول القوی والا فالترتیب اقول یدل علیہ قول السراجیۃ والاول اصح اذا لم یکن المفتی مجتہدا فہو صریح فی ان المجتہد یعنی من کان اہلا للنظر فی الدلیل یتبع من الاقوال ما کان اقوی دلیلا والا اتبع الترتیب السابق انتہی پس موافق اسی تحقیق کے صاحب بحر واسطے مقلد صرف کے یہہ حکم فرماتے ہین کہ اسکو قول امام پر عمل کرنا واجب ہی مطلقا اور واسطے مجتہد فی الجملہ کے یہہ حکم کرتے ہین کہ وقت عصر مین دلیل امام کو ملاحظہ کرلے اور بجہت قوت دلیل کے مذہب امام ہی پر فتوی دی نہ مذہب صاحبین پر تو پہلا

کلام تو مقلد صرف کے حق مین علی العموم جمیع مسائل مین تہا اور دوسرا کلام حق عارف ادلہ مین خاص وقت عصر مین ہے دوسرا فرق یہہ ہی کہ پہلا کلام تو اسواسطے ہے کہ مقلد امام ابی حنیفہ کو واجب ہے کہ اونکے ہی قول پر عمل کرے اور قول غیر پر خواہ وہ غیر صاحب مذاہب مستقلہ ہو یا نہو ہرگز عمل نکرے اور دوسرا کلام خاص ہے بیچ اسبات کے کہ وقت عصر مین امام ہی کے قول پر بجہت قوت دلیل کے فتوی دینا چاہیئے نہ قول صاحبین پر پس ان دونو قولین متغایرین مین سے احدہما کو موجب تقیید آخر کا گردانا کیونکر ہوسکیگا معہذا ہم کہتے ہین کہ اگرچہ مقصود صاحب بحر کا اس کلام ثانی مین ثابت کرنا اسی امر کا ہے کہ وقت عصر مین مذہب امام ابی حنیفہ ہی کو اختیار کرنا واجب ہی لیکن دلیل اسکی عام ہے اور مفید ہی وجوب تقلید امام ابی حنیفہ کے جمیع مسائل مین واسطی مقلد کے اور طریق ثبوت خاص کا ساتھہ دلیل عام کے باینطور ہے کہ خاص کو فرد عام کی گردانکر حکم واسطی عام کے ثابت کیا پس ضمن عام مین وہ حکم خاص مین بھی ثابت ہو جائیگا مثلا محل مذکور مین تقلید امام فی وقت العصر خاص ہے اور تقلید امام فی جمیع المسائل التقلیدیہ عام ہی اور جب مقلد پر جمیع مسائل تقلیدیہ مین تقلید امام واجب ہوئی تو وقت عصر مین بدرجہ اولے واجب ہوگی اسکی ایسی مثال ہے کہ کوئی کہے کہ زید ضاحک ہے اسلئی کہ زید انسان ہی اور ہر انسان ضاحک ہی پس زید ضاحک ہی اب یہان یہہ نہین کہہ سکتے کہ انسان جو حد اوسط ہے مراد اُس سی زید ہی اسلئی کہ اسصورت مین بہی مصادرہ لازم ہوگا اور یہی تقیید عام کے بلا قرینہ تخصیص ماننا پڑیگی چنانچہ یہہ مضمون ابجد خوانان فن برہان پر بہت واضح ہے دیکھو علامہ شامی نے اسی کلام صاحب بحر سے جسکو اوقات صلوۃ مین فرمایا حکم وجوب تقلید امام ابی حنیفہ کا جمیع مسائل مین استفادہ فرمایا ہے اور علی العموم لیا ہی اگرچہ بحث وقت عصر مین تھی کما قال بل فی شہادات الفتاوی الخیریۃ المقرر عندنا انہ لا یفتی ولا یعمل الا بقول الامام الاعظم ولا یعدل عنہ الی قولہما او قول احدہما او غیرہما الا لضرورۃ کمسئلۃ المزارعۃ وان صرح المشائخ بان الفتوی علی قولہما لانہ صاحب المذہب والامام المقدم ومثلہ فی البحر عند الکلام علی اوقات الصلوۃ وفیہ من کتاب القضاء یحل الافتاء بقول الامام بل یجب وان لم یعلم من این قال انتہی پس وجوب افتا بقول الامام الاعظم اور وجوب ترک اقوال مجتہدین آخرین خواہ صاحبین ہون یا احدہما یا سوا انکے جیسے امام زفر اور حسن بن زیاد اور امام مالک اور امام شافعی وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم

جو مفہوم ہے فتاوی خیریہ سے وہی مفہوم ہے کلام بحر سے سنے الواقع اور عند العلامۃ الشامی اسیو اسطی فرمایا و مثلہ فے البحر پس واضح ہوا کہ صاحب بحر کو منظور ہے ثابت کرنا وجوب تقلید امام اعظم کا جمیع مسائل مین نہ خاص وقت عصر مین اور قرینہ واضحہ اسپر خود کلام صاحب بحر سی یہہ ہے کہ دلیل مین اس کلام کے فوجب علے مقلدانے حنیفۃ الخ قول شیخ قاسم کا نقل کرتے ہین اور حاصل اُسکا یہہ ہے کہ رجوع تقلید امام اپنی سے بعد العمل صحیح نہین اور یہہ قول شیخ قاسم کا مطلق تقلید امام ابی حنیفہ مین ہے بیچ جمیع مسائل کے نہ خاص وقت عصر مین لیکن مولف معیار نے جب اس کلام شیخ قاسم کو جو دلالت کرتا ہی اوپر وجوب تقلید کے علے العموم منافی اپنے مدعا کے دیکھا اور تخصیص کلام صاحب بحر کو ساتھہ وقت عصر کے توجیہ الکلام بمالا یرضے قائلہ بہ سمجھا اور کوئی دفع معقول نکر سکا اور سمجھا کہ اگر مین کوئی بات اسکے جواب مین زبان اُردو مین بولونگا تو ہر اُردو شناس شناعت اُسکی معلوم کریگا لہذا عربی زبان مین جواب دون تا غلطی اوسکی اگر کہلے تو بعض علما پر نہ ہر اُردو شناس پر اور وہ کلام جو عربی زبان مین بولا ہی ترجمہ اوسکا یہہ ہے اگر کوئی کہے کہ صاحب بحر نے دلیل اس کلام کی فوجب علی مقلدانے حنیفۃ الخ قول شیخ قاسم کو گردانا ہی اور قول شیخ قاسم کا صراحۃً دلالت کرتا ہی اسبات پر کہ التزام تقلید کا علت ہے واسطے وجوب اتباع امام کے خواہ مذہب اُنکا قوی ہو یا ضعیف تو مین جواب مین اس اعتراض کے کہتا ہون کہ تو نے جان لیا اسبات کو کہ چھوڑنا تقلید کا جو منع ہے وہی ہے کہ جس حادثہ مین تقلید کرلی ہے پہر اوسمین چھوڑنے کا حکم نہین تو اسجگہہ جو کلام شیخ قاسم سے امتناع رجوع سمجھا گیا تو اوسی حادثہ مین جسمین مقلد نے تقلید مجتہد کرلی ہے نہ جمیع حوادث مین پس اس کلام کو دلیل گردانی سی نمعلوم ہوا مگر وجوب اتباع امام کا اونہین حوادث مقلد فیہا مین پس مطلب ہمارا یہی تہا کہ صاحب بحر نے حکم وجوب اتباع امام کا جمیع مسائل مین نہین کیا بلکہ وقت عصر مین خاصۃً اور یہہ بات سمجھی گئی اوس کلام سی جسمین قوت دلیل کا ذکر کیا ہے اور یہی نہین حکم کیا جمیع حوادث مین بلکہ حادثہ خاص مین جسمین تقلید کرلی ہے اور یہہ بات سمجھی گئی دلیل گردانی کلام شیخ قاسم سے انتہی ترجمۃ کلامہ راقم الحروف کہتا ہی ناظرین کلام سابق ہمارے پر یہہ امر واضح ہو گیا ہو گا کہ یہہ جو بعض محققین نے حادثہ مقلد فیہا مین رجوع سے منع کیا ہی مقصود اُسی سی یہہ ہے کہ اسصورت مین کوئی وجہ جواز رجوع کی نہین پس اگر علے الاطلاق حکم عدم جواز رجوع عن التقلید کیا جاوی تو صورت اُسکی یہی ہی اور سوا اُسکی اور صورتو نمین قطع نظر عوارض

سکے تو رجوع جائز تھا لیکن باعتبار عروض عوارض اور غلبہ تشہی علی النفوس کے حکم عدم جواز رجوع کیا گیا پس یہہ کہنا مولف معیار کا کہ چھوڑنا تقلید کا جو منع ہے تو وہی ہے کہ جس حادثہ مین تقلید کرلے ہے باطل ہوا اور یہہ جو کہا کہ اسجگہہ جو کلام شیخ قاسم سے امتناع رجوع سمجھا گیا تو اوسی حادثہ مین جسمین تقلید کرلی ہی نہ مطلقًا انتہی اگر یہہ امر مسلم رکھا جاوے تو جب بھی تقلید خاص وقت عصر مین اس سے کیونکر معلوم ہوگی اسلئے کہ حوادث مقلد فیہا اور حادثہ تقلید وقت عصر مین عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہی یعنی کبھی حادثہ مقلد فیہا سوا وقت عصر کے ہوگا اور کہین حادثہ وقت عصر کا ہوگا اور ایسی مقلد نے اوسمین تقلید امام کی ہوگی اور کبھی وقت عصر مین تقلید بھی کرلی ہوگی پس حوادث مقلد فیہا مین امتناع رجوع سے عدم جواز تقلید غیر وقت عصر مین کسطرح مفہوم ہوگا اور یہہ کہنا کہ امتناع تقلید غیر امام ابی حنیفہ بیچ وقت عصر کے خاصة سمجھا گیا اُس کلام سے جسمین تقویة دلیل کو علت گردانا ہی انتہی سراسر بیمعنے ہی اسلئے کہ جس جگہہ وجوب تقلید امام مین تقویة دلیل کو علت گردانا ہی وہان تخصیص وقت عصر سے کیا علاقہ جہان کہین دلیل امام کی قوی ہو تو عمل مذہب امام پر واجب ہی خواہ وقت عصر مین ہو یا اور کہین البتہ یہہ بات ہی کہ وقت عصر مین بھی بسبب قوت دلیل امام کے حکم وجوب تقلید کیا گیا ہے سو یہہ امر موجب تخصیص نہین ذرا کلام صاحب بحر کو جو رسالہ رفع الغشا مین فرماتے ہین غور کرو کہ اسمین شیخ قاسم اور اوستاد انکی جو ابن الہمام ہین دونون سے یہہ بات نقل کرتے ہین کہ صحیح ومفتی بہ علی الاطلاق قول صاحب مذہب یعنے امام ابی حنیفہ ہے نہ قول صاحبین خواہ وقت عصر مین ہو یا اور کہین چنانچہ بیان اُسکا وقت عصر مین ہوچکا وہو ہذا فتحصل لنا مین کلامہ وکلام شیخہ ان الصحیح المفتی بہ قول صاحب المذہب لا قول صاحبیہ واستفید منہ انہ لا یفتے ولا یعمل الا بقول ابی حنیفة ولا یعدل الی قولہما الا لموجب من ضعف دلیل او ضرورة او تعامل کما قدمنا فی وقت العصر واستفید منہ ایضا ان بعض المشائخ وان قال الفتوی علی قولہما وکان دلیل الامام واضحا ومذہبہ ثابتا لا یلتفت الی فتواہ ولا یعمل بہا وان کانت فی کتاب مشہور معروف انتہی سمع ہذا الکلام کو مولف معیار مین اور بھی شناعتین ہین غالبا ناظرین اذکیا پر مخفی نرہین گے لہذا ہم بخوف تطویل اوسکی تفصیل نہین کرتے **قال صاحب التنویر** اور کہا تفسیر احمدی مین الخ **قال مولف المعیار** اسکا وہی جواب ہے جو ملا علی قاری کے قول کا دوسرا جواب ہی انتہے **اقول** اسکا وہی جواب ہی جو ملا علی قاری کے قول کے دوسرے جواب کا جواب ہے اور یہہ جو علاوہ مین کہا ہی کہ اس شخص کا قول مقابل اقوال علماء اصول کے نہین

قال اور کہا تفسیر احمدی کی مولف نے جو اوستاد ہین عالمگیر بادشاہ کے ہین تفسیر احمدی کی اول الزم ... علیہ ان مردم ... مذہب الزم ... منتقل الی مذہب آخر ... **اقول**

اسکا جواب وہی ہی جو ... ملا علی قاری کی ... جواب دیا گیا ... علاوہ ... کلام ... علماء اصول کی ... عالم ...

ہوسکتا اُسکا حال یہہ ہے کہ ہمنے بہت سی اقوال علمار اصول وفقہ کے جو مصرح اوپر وجوب تعیین تقلید کے وال ہین نقل کر دئی اور انشاء اللہ تعالے بعد اتمام مبحث کے اور بھی نقل کئی جائینگے اور وہ اقوال جو مستند مؤلف معیار تھے انکے محامل ظاہر وصحیحہ مفصلاً ذکر کر دئی عاقلین منصفین پر دیکھنے سی اوسکی خوب واضح ہوگا کہ کلام صاحب تفسیر احمدی کا منافی اقوال سلف کی نہین ہے اور یہہ جو کہا ہی کہ تفسیر احمدی مین کہا ہی کہ جو کوئی متبع کتاب وسنت واجماع کا ہوگا تو وہ بھی مقلد امام ابی حنیفہ ہی کا ہوگا افترای عظیم کیا ہے تفسیر احمدی مین ہرگز یہہ بات نہین ہے البتہ تفسیر احمدی مین یہہ کہا ہے کہ غیر مجتہد کو سوا تقلید کسی مجتہد کے طریق عمل کرنیکا اوپر مسائل شرع کے ممکن نہین پس اگر کوئی کہے کہ مین تقلید ابو حنیفہ مثلاً نہین کرتا مین خود کتاب وسنت سی اور اجماع وقیاس سی احکام اخذ کرلیتا ہون تو اُس شخص کو کہا ہی کہ کتاب وسنت واجماع کو اصول احکام دینیہ قرار دینا تو نے کس سی اخذ کیا یہہ تو پہلا مسئلہ ہی جسکو ابو حنیفہ نے بنا کیا ہے اور تصریح کلام احمدی کی یہہ ہے فان قال قائل کانت ضرورة فی تبعیة الی حنیفة مثلاً حیث لم یامر الله به ولا رسوله بل لم یصرح به ابو حنیفة ایضاً ولو سلم ان تبعیة المجتهد لازمة للمقلد فای ضرورة فی التزامه مذهباً واحداً بعینه بل یجوز له ان یعمل بمذهب ثم ینتقل الی آخر کما نقل عن کثیر من الاولیاء ویجوز له ان یعمل فی مسئلة علی مذهب وفی اخری علی آخر کما هو مذهب الصوفیة ولو سلم فمن این نعلم انحصار المذاهب فی الاربعة مع ان المجتهدین کانوا قریباً من المائة او اکثر کالقاضی یوسف ومحمد والغزالی وامثالهم ولم یختم الاجتهاد بعد قلت اما الاول فلان الانسان لا یخلو اما ان لم یعمل شیئاً من الاشیاء او یعمل والاول باطل لقوله تعالی ایحسب الانسان ان یترک سدی ولانه یحتاج الیه فی البیع والشراء واللباس والطعام وغیر ذلک وان لم یفعل الصلوة والصوم فتعین ان یعمل باعمال ویشتغل بافعال وحینئذ لا یخلو اما ان یکون له قدرة علی معرفة وجوهه ومعانیه وطرقه واحکامه اولا والثانی ان یکون تابعاً لاحد من الائمة وهو المراد والاول اما ان یکون له مع ذلک ملکة الاستنباط والقدرة التامة علی استخراج المسائل اولا والاول هو المجتهد ولا کلام فیه بل نحن مقرون بعدم اتباعه لمجتهد آخر والثانی اما ان یکون تابعاً لاحد من المجتهدین وهو المراد اولا یکون تابعاً لاحد بل یقول انی عملی علی الاصول التی هی ثلاثة ولست تابع لاحد فنقول له ان کون اصول الشرع ثلاثة انما هو اول مسئلة بناه ابو حنیفة انتهی شاید اس کلام سی مولف معیار کو یہہ شبہہ پڑا کہ صحابہ

تفسیر احمدی مین نہین بلکہ اوسمین ... بلکہ ہر شخص پر اوران ادلہ سے ... اوراجماع ہی سے عمل ایسا ... ہی ابو حنیفہ ہی کا مسئلہ ... وجا بجا اسکی تصریح ہے اور

حدیث اور اجماع پر عمل کرتا ابو حنیفہ ہی کی بنا یا ہی تو گویا سب مجامع اور ... کو ابو حنیفہ کا مقلد بنادے ... مین

تابعین سب اصول ثلاثہ پر عمل فرماتے تھے پس اگر یہہ مسئلہ اصول کا امام ابی حنیفہ ہی نے نکالا تو لازم آئیگا کہ وہ سب مقلد امام ابی حنیفہ کے ہنجائین اور یہہ باطل ہے تو جواب اس شبہہ کا یہہ ہی کہ صحابہ اور تابعین بلاشبہہ اصول ثلاثہ بلکہ اربعہ پر عمل کرتے تھے لیکن یہہ مسئلہ علیحدہ تفصیلاً کسی نے انمین سے نہین ذکر کیا اگرچہ عمل اونکا اصول اربعہ پر تھا لیکن واسطے عمل کرنیکے اوپر اصول اربعہ کے جاننا اس مسئلہ کا تفصیلا کچھہ ضروری نہین لہذا صحابہ اور تابعین کے نظر اسکی طرف نہی جب امام ابوحنیفہ نے قواعد استخراج احکام کے وضع کئی تو پہلے یہی مسئلہ وضع کیا اب جو کوئی متقلدین مین سے اصول ثلاثہ کو مبنا احکام شرع کا جانیگا تو بلاشبہہ ساتھہ بیان تفصیلی امام ابی حنیفہ ہی کی جانیگا اسواسطے کہ خود اوسکو ملکہ وضع قواعد اور استنباط مسائل کا نہین بخلاف مجتہدین صحابہ اور تابعین وغیرہم کے کہ انکو ملکہ اجتہاد حاصل تھا جسطرح چاہتے تھے وضع قواعد اور استخراج احکام فرماتے تھے اور بھی مولف معیار نے یہہ افترا علے الافترا کیا کہ صاحب تفسیر احمدی کی طرف نسبت کرتا ہی کہ انہون نے شیخ سدو کے بکری کو تفسیر احمدی مین حلال طیب کہا ہے نعوذ باللہ سبحانہ منہا یہہ تفسیر احمدی مین ہرگز نہین ہے البتہ تحت تفسیر وما اہل بہ لغیر اللہ مین یہہ لکھا ہے کہ بقرہ منذورہ واسطے اولیا کے جیسا کہ مروج اہل اسلام مین ہی حلال طیب ہی اسلئے کہ اوسپر وقت ذبح کے نام غیر اللہ کا نہین پکارا گیا بلکہ باسم اللہ تعالی ذبح ہوا ہے پھر حاشیہ منہیہ مین کہا کہ نذر لغیر اللہ تو حرام ہے پس چاہیئے کہ من حیث النذر یہہ بقرہ حرام ہو پھر اسکا جواب دیا کہ نذر اولیا واقع مین نذر اللہ تعالی کی ہوتی ہے اور ثواب اسکا اولیا کو بھیجا جاتا ہے کما قال ومن ہہنا عُلم اَنَّ البقرةَ المنذورةَ للاولیاءِ کما ہو الرسم فی زماننا حلالٌ طیبٌ لانہ لم یُذکر اسمُ غیرِ اللہ علیہا وقتَ الذبح وانْ کانُوا ینذرونہا انتہی وقال فی منہوتِہ واما بحسبِ النذرِ فقد تقرّرَ انَّ النذرَ لغیرِ اللہِ حرامٌ ونذرُ الاولیاءِ ما اوّلتہ بانّ النذرَ للہِ وثوابہ لہم انتہی اب دیکھنا چاہیئے کہ اس کلام مین شیخ سدو سے کیا بحث ہی اور نعوذ باللہ منہا وہ اولیا مین کب ہے اب ناظرین اس کلام تفسیر احمدی پر بخوبی واضح ہو گا کہ مولف معیار کو دعوی اجتہاد نے اس بلائی طعنہ صالحین مین بلا وجہ طعن مبتلا کیا اور جہل کو مرکب بنا دیا اور حال فہم و دانش اوسکی کا کلمات مزخرفہ اور خرافات مموہہ اوسکی سے اوپر اذکیا مصنفین کے کہل گیا **قال صاحب التنویر** اور مولانا عبد العلی شرح تحریر مین لکھتے ہین الخ **قال مؤلف المعیار** سابق مین تم خوب دیکھہ چکے ہو الخ **اقول** سابق مین ہم کلام بحر العلوم خوب دیکھہ چکے بلکہ محال متعددہ شرح تحریر اور مسلم الثبوت مین سوا منقولات مولف معیار کے

ہمنے بہت تدبر و غور کیا کہین پر بحر العلوم نے یہہ نہین کہاکہ حکم جواز انتقال اور رجوع من التقلید سب زمانونمین یکسان ہی اورکبہی عارض مانع جواز انتقال اور رجوع عن التقلید سے متحقق نہین ہوگا ہان اتنی بات بحر العلوم نے جابجا کہی ہے کہ وجوب استمرار تقلید مجتہد معین کا دعوی علی الاطلاق اور حرمت انتقال کا خیال کلیہ بلا دلیل ہے اور ہم بار بار کہہ چکے کہ یہہ کلام ہمارے مدعا کے منافی نہین اسلئے کہ ہم وجوب استمرار اور حرمت انتقال کا قول کلیہ نہین کرتے ہین بلکہ وقت وقوع ضرورت اور حصول ملکہ اجتہاد اور درصورت جمع مذہبین کے تقلید امام آخر تجوز کرتے ہین پس کلام بحر العلوم جو کلیت منع انتقال کو اوٹہاتا تہا ہمارے مخالف کسطرح ہوگا دوسرے یہہ کہ ہم بہی بیان کر چکے کہ مقصود بحر العلوم اور ابن الہمام وغیرہما من المحققین کا یہہ ہے کہ باعتبار اصل دلیل کے اور بالذات تو انتقال تقلید سے ممنوع نہین ہے لیکن بسبب عروض عوارض کے حرمت انتقال کا انکار نہین چنانچہ تصریح ابن الہمام سے یہہ امر معلوم ہو چکا اور یہہ کلام بحر العلوم کا بیچ شرح تحریر کے وکذا للعامی الانتقال من مذہب الی مذہب فی زماننا لا یجوز لظہور الخیانۃ انتہی نص قاطع ہے اسبات پر کہ وہ حکم جواز انتقال کا اس زمانہ مین نہین ہی بجہت ظہور خیانت اور فسادات نیت کے پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہاکہ یہہ حکم حق متلہی مین ہی نہ حق غیر متلہی مین غلط ہے یہہ حکم تو واسطے عامی کے ہی اس زمانہ مین خواہ متلہی ہو یا نہو شاید مؤلف نے عبارت لظہور الخیانۃ کو غور نکیا تا کہ سمجہتے اس توجیہ بلا قرینہ کے وانح ہو جاتی اسلئے کہ جسوقت ظہور خیانت باعتبار خرابی اہل اس زمانے کے علت عدم جواز انتقال کے قرار پایا تو اوسمین متلہی اور غیر اوسکا دونو یکسان ہین اور واسطے متلہی اور منتہی کے تو زمانہ جواز انتقال مین بہی انتقال ممنوع تہا البتہ یہہ بات مسلم ہی کہ تلہی بہی سبب ہے حرمت انتقال کا جیسے کہ خوف تلہی سبب آخر ہے کما مر من الشافعی اور موجب ازدراء اور طعنہ مجتہدین ہونا اسکا بہی سبب ہے حرمت انتقال کا اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا بلکہ تعلیل اونکی ساتہہ اس قول کے لظہور الخیانۃ شاہد بین ہے کہ یہہ منع کرنا اوس شخص کے حق مین ہی جو مظنون خیانت کا ہو انتہی تو جواب اسکا یہہ ہی کہ بحر العلوم نے واسطے عوام الناس کے حکم عدم جواز انتقال کا مطلقاً فرمایا اور علت یہہ گردانی کہ اس زمانہ مین درمیان مومنین کے خیانت ظاہر ہی لہذا نیت صالحہ انتقال مین کہ بغیر اوسکی حکم جواز نہین ہے مفقود ہی پس اس سبب سے اس زمانہ مین حکم عدم جواز کیا گیا پس ظہور خیانت علت عدم جواز انتقال قرار پایا واسطے عوام کے نہ یہہ کہ جو کوئی مظنون خیانت کا ہو تو انتقال اوسکو منع ہو اور نہین تو

[illegible]

الانتقال التلہی فان التلہی حرام کذا فی شرح مسلم بلکہ تعلیل اونکی ساتہہ اس قول کے لظہور الخیانۃ شاہد بین ہے کہ یہہ منع کرنا اونکا اوسی شخص کے حق مین ہی جو مظنون خیانت اور تلہی کا ہوگا [illegible]

نہین مگر مؤلف معیار کو ظہور خیانت کہ عبارت ہی علم یقینی خیانت سی اور سبب ہے واسطی حکم عدم جواز انتقال کے مطلقاً ساتھہ ظن خیانت کے مشتبہ ہوا اور حکم مطلق کو مقید ساتھہ شرط ظن مذکور کے کیا اور یہہ ثمرہ ہے قلت فہم تدبر کا اور خمار ہے شراب قہر الہی کا **قال صاحب التنویر** اور کہا بیچ فتاوی عالمگیری کے الخ **قال مؤلف المعیار** معزول ہونا قاضی حنفی مقلد کا اوس حکم مین الخ **اقول** صاحب تنویر نے پہلے کلام صاحب بحر کا جسپر مؤلف معیار نے بہتان تجویز انتقال اور تلفیق کا کیا ہے نقل کیا اور ترجمہ اوسکا یہہ ہے کہ صاحب بحر نے رسالہ رفع الغشاء عن وقتی العصر والعشاء مین فرمایا ہی کہ حاصل ہوئی ہمکو کلام شیخ قاسم اور استاد اونکے ابن الہمام سی یہہ بات کہ صحیح اور مفتی بہ قول صاحب مذہب کا ہوتا ہی قول صاحبین کا اور اس سی یہہ بات معلوم ہوئی کہ نہ فتوی دی اور نہ عمل کرے مگر ساتھہ قول ابی حنیفہ کے اور نہ رجوع کرے طرف قول صاحبین کے مگر کسی سبب سے کہ وہ یا ضعف دلیل امام ہے یا وقوع ضرورت ہے اور یا تعامل ہے جیسا کہ ہمنے وقت عصر مین کہدیا اور وہ کلام جو وقت عصر مین کہا ہی ترجمہ اوسکا یہہ ہے کہ ظاہر ہوئی اس سی یہہ بات کہ صواب وہی ہی جو گئی ہین طرف اوسکی امام ابی حنیفہ اور عمل اوسپر مقلد اونکے کو واجب ہی اور فتوی دینا خلاف مذہب اونکے کے درست نہین مگر جسوقت دلیل امام مین ضعف ہو یا کوئی ضرورت شرعی عامل کو پیش آئی یا تعامل ہو انتہی بعد اسکی کہا صاحب تنویر نے کہ غور کرکے دیکھو کہ ابن الہمام نے شرط کیا واسطی اختیار کرنے قول صاحبین کے ضعف دلیل امام کو یا وقوع ضرورت کو یا تعامل کو اور بغیر ان شروط کے جائز نرکہا اختیار کرنا مذہب صاحبین کا باآنکہ مذہب صاحبین حقیقت مین روایات امام ہی کی ہین پس کیونکر جائز رکہیگا انتقال کرنیکو طرف مذہب مخالف کے پھر نقل کیا کلام ابن الہمام کو اور خلاصہ ترجمہ اوسکی کا یہہ ہی کہ قاضی حنفی کو حاکم نے اسواسطی قاضی کیا ہے کہ موافق مذہب حنفی کے حکم کرے پس اگر وہ حکم کریگا خلاف مذہب حنفی کے تو حکم اوسکا نافذ نہوگا اسلئی کہ وہ قاضی بنسبت حکم مخالف مذہب حنفی کے معزول ہی انتہی پس مولف معیار نے پہلے روایت رسالہ رفع الغشا سی تعرض نکیا اور جواب اوسکا ندیا ظاہر یہہ ہے کہ قوت دلیل اور ظہور حقیت نے مہر سکوت لب ناطقہ پر کی اور کلام اخیر جو ابن الہمام سی منقول ہے اوسکے جواب مین یہہ کہا کہ عدم نفاذ حکم مخالف مذہب حنفی کا بجہت اسبابکے ہی کہ حاکم نے قضای قاضی کو مقید کیا ہی ساتھہ مذہب حنفی کے پس بنسبت مذہب آخر کے وہ قاضی معزول ہوگا نہ اس جہت سی کہ قاضی کو خلاف مذہب امام کے حکم

کرنا اور فتوے دینا درست نہین تو جواب اسکا یہہ ہی کہ قاضی مجتہد نے الجملہ کے حق مین ابن الہمام یہہ
کہتے ہین کہ اُسکا حکم خلاف مذہب اپنی کے درست نہین اور اس زمانہ مین مفتی بہ یہی قول ہے اسلئے کہ جو کوئی
اس زمانہ مین عمداً اپنے مذہب کو چھوڑ دیگا تو یہہ نہوگا مگر باتباع ہوای باطل کے و تصریح کا مُرد الوجیز
فی ہذا الزمانِ اَن یُفتی بقولہما لانّ التارک لمذہبہ عمداً لا یفعلہٗ اِلّا لہوًی باطلٍ لا لقصدٍ جمیلٍ انتہی تو یہان محل
غور و انصاف ہی کہ جس وقت قاضی مجتہد فے الجملہ کے لئے چھوڑنا مذہب اپنے کا عمداً ممنوع ہوا اور اتباع ہوائے
باطل قرار پایا باآنکہ وہ صاحب رائے اور عارف مصالح مسلمین اور رای اوسکی شرع مین معتبر ہے پس مقلد
صرف کہ نہ صاحب رائے اور نہ عارف مصالح اور نہ رای اوسکی شرع مین معتبر ہے مذہب اپنے کو عمداً کیونکر چھوڑ
سکیگا اور چھوڑنا اسکا مذہب اپنے کو عمداً بالا دلے اتباع ہوا اور حرام ہوگا وہو ظاہر کے علے من لہ اَدنی فہمٍ و دراۃ
اور یہہ جو حق قاضی مقلد مین ابن الہمام فرماتے ہین کہ اوسکو حاکم نے مثلاً قاضی مذہب حنفی کا کیا ہے پس
خلاف مذہب حنفی مین وہ قاضی حکم معزول مین ہوگا پس حکم اُسکا خلاف مذہب حنفی کے نافذ نہوگا تو
مقصود اوسکا یہہ ہی کہ قاضی مقلد کے حق مین ایک وجہ عدم نفاذ حکم مخالف کی یہہ بھی ہو سکتی ہی جسطرح
وجہ سابق بھی اسمین جاری ہی اور یہہ مدعا نہین کہ وجہ اول جو حق قاضی مجتہد مین ذکر کی گئی اسمین جاری
نہین اور وجہ ثانی ہی پر مدار عدم نفاذ کا ہے غور کرو کہ محل اختلاف امام اور صاحبین تو وہی ہی جسمین
حاکم نے قضای قاضی کو مقید ساتھہ مذہب معین کے نہین کیا اور درصورت مقید کرنے کے تو بلا خلاف
حکم قاضی مخالف تقیید حاکم کے نافذ نہین ہی پس شمار کرنا ابن الہمام کا عدم نفاذ حکم قاضی مقلد کو
ساتھہ وجہ مذکور کے صور خلافیہ امام اور صاحبین مین سے کسطرح صحیح ہوگا اسیواسطے علامہ شرنبلالی
وغیرہ من المحققین اسجگہہ فرماتے ہین کہ ذکر کرنا تقلید سلطان کا اس محل مین جیساکہ واقع ہوا ابن الہمام سے
اتفاقاً ہے نہ یہہ کہ مدار عدم نفاذ کا اسی پر ہے قال فے الدر المختارِ و فی شرح الوہبانیۃِ للشرنبلالی
قضٰی مَن لیسَ مجتہداً کحنفیۃِ زمانِنا بخلافِ مذہبہٖ عامداً لا یَنفذُ اتفاقاً وکذا ناسیًا عندہما ولو قیّدہ السلطانُ
بصحیحِ مذہبہٖ تقیّد بلا خلافٍ لکونہٖ معزولاً عنہ انتہی قال الشرنبلالی فی شرحِ الوہبانیۃِ محلّ الخلافِ فیما اذا لم
یُقیّد علیہ السلطانُ القضاءَ بصحیحِ مذہبہٖ والّا فلا خلافَ فی عدمِ صحۃِ حکمِہٖ بخلافہٖ لکونہٖ معزولاً عنہ انتہی حلبی قلتُ
وتقییدُ السلطانِ لہ بذلکَ غیرُ قیدٍ لما قالہ العلامۃ قاسم نے تصحیح مین اَنّ الحکمَ والفتوٰی بما ہو مرجوحٌ خلافُ
الاِجماعِ و قالَ العلامۃ قاسم نے فتاواہ ولیسَ للقاضی المقلّدِ اَن یحکمَ بالضعیفِ لانّہ لیس من اَہلِ الترجیحِ فلا

يعدل عن الصحيح الا لقصد غير جميل و لو حكم لا ينفذ لان قضاءه قضاء بغير الحق لان الحق هو الصحيح و ما وقع من ان القول الضعيف يتقوى بالقضاء المراد به قضاء المجتهد كما بين في موضعه قاله ابن غرس واما المقلد المحض فلا يقضي الا بما عليه العمل و الفتوى و قال صاحب البحر في بعض رسائله اما القاضي المقلد فليس له الحكم الا بالصحيح المفتى به في مذهبه ولا ينفذ قضاءه بالقول الضعيف و مثله ما قدمه الشارح اول كتاب القضاء قال و هو المختار للفتوى كما بسطه المصنف في فتاواه و غيره و كذا ما نقله بعد سطر من الملتقط انتهى ما في حاشية العلامة الشامي اس جگهه منصفين كو ديكهنا چاهيے كه جو كوئي با وجود تصريحات ايسي محققين كے تقييد سلطان كو قيد عدم نفاذ حكم قاضي كي سمجهے اور قول علامه شرنبلالي اور علامه قاسم اور ابن غرس اور صاحب بحر اور صاحب در مختار اور علامه شامي كو اپنے خيال فاسد كے مقابله مين پس پشت ڈالے اور امر حق بيان كرنيواليكو جو موافق اتني محققين كے كلام كرے بيوقوف كهے اور زبان دراز بيان كرے وه سفيه محض اور متعصب صرف هے يا نهين **قال صاحب التنوير** اور كها در مختار مين بيچ كتاب القضا كي الخ **قال مولف المعيار** شرنبلالي كے كلام مين **الى قوله** الخ مين اس كتاب پر يهه امر واضح هو چكا هوگا كه مؤلف تنوير نے تنوير الحق مين جو نقل روايات محققين كيا هے اوسمين كهين پر تحريف روايت اور تغير الفاظ نهين كيے بلكه جهان كهين مؤلف معيار نے مؤلف تنوير پر ادعاي تحريف كيا هے وهان پر واقع مين قصور نظر اور تعصب صرف مؤلف معيار هي كا ثابت هوا هے كما مر اور بلاشبهه شرنبلالي كے كلام مين اس جگهه لفظ تقضي كا واقع هے نه لفظ يفتي كا پس محتمل هے كه منقول عنه مولف تنوير مين غلطي كاتب سے تقضي كي جگهه لفظ يفتي كا لكهه گيا هو پهر اس تقدير پر نقل مولف تنوير مين محل اعتراض نهين دوسرے يهه كه مؤلف تنوير كو اس جگهه پر ضرورت تحريف كيا هے حكم قاضي كا اور مفتي كا اس بات مين كه مخالف مذهب اپنے فتوى دينا اور حكم كرنا جائز نهين برابر هے پس اگر لفظ تقضي هوگا تو كيا مضرت هے اور تحريف كي كيا حاجت هے و قد مر تصحيح الشيخ قاسم ان الحكم و الفتوى بما هو مرجوح خلاف الاجماع انتهى اور هر ذي فهم جانتا هے كه حكم كام هے قاضي كا اور فتوى دينا كام هے مفتي كا و قال في الدر المختار و حاصل ما ذكره الشيخ قاسم في تصحيحه انه لا فرق بين المفتي و القاضي الا ان المفتي مخبر عن الحكم و القاضي ملزم و ان الحكم و الفتيا بالقول المرجوح جهل و خرق للاجماع

انتہی و قال العلامۃ الشامی لا فرق ای من حیث ان کلا منہا لا یجوز لہ العمل بالتشہی بل علیہ اتباع ما رجحوہ فی کل واقعۃ وان کان المفتی مخبرا والقاضی ملزما ولیس المراد حصر عدم الفرق بینہما من کل وجہ فافہم انتہی اور یہہ بات بھی ظاہر ہو چکے کہ علت عدم نفاذ حکم قاضی کے خلاف مذہب اسکی کے فقط تقیید سلطان نہین ہے اگر تقیید سلطان نہو جب بہی حکم قاضی کا مخالف مذہب اسکی کے درست نہین اور ذکر کرنا تقیید سلطان کا امر اتفاقی ہے نہ قید یہانتک تمام ہوئی اولہ اور اعتراضات اور جوابات مؤلف تنویر الحق اور معیار کی اور کچہہ نزاع جو بیچ روایت نوادر داؤد ابن رشید کے اور قول قاضی ابی عاصم عامری اور کلام ابن حزم کے باقی ہے اسکو ہم بتفصیل بیان کر چکے حاجت اعادہ نہین لہذا اب عنان قلم کو روکتی ہین اور سوا مذکورات سابق کے اور بھی چند روایات صریحہ جس سے ثابت ہوتا ہی وجوب تقلید امام معین کا واسطی ملتزم تقلید کے سوا اعذار مذکورہ کے لکھتے ہین جانو کہ مباحث سابقہ مین روایات مبطلۂ عدم تعیین تقلید کلیہ ۳۳ سے زیادہ گزر چکین اکثر اونمین سے مثبت ہین تقلید علی التعیین کی اور بعض مبطل ہین تقلید لا علی التعیین کی مطلقاً پہلی حدیث صحیح ابن ماجہ دوسری روایت انساب کے امام احمد حنبل سے نقلاً عن القہستانی تیسری روایت ابی الفتح البغدادی کے کتاب وصول سے چوتھی روایت امام قرطبی کے نقلاً عن علی القاری پانچوین آیہ کریمہ انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء چھٹی آیہ کریمہ لا تفسدوا فی الارض ساتوین آیہ کریمہ والموفون بعہدہم الآیہ آٹھوین آیہ کریمہ واوفوا بالعہد الآیہ نوین حدیث لا ایمان لمن لا امانۃ لہ ولا دین لمن لا عہد لہ دسوین روایت ابن الہمام عن فتح القدیر گیارہوین روایت علامہ شرنبلالی عن شرح الوہبانیہ بارہوین روایت علامہ قاسم نقلاً عن الشامی تیرہوین روایت ابن الغرس نقلاً عن الشامی چودہوین روایت صاحب بحر نقلاً عن الشامی پندرہوین روایت عقد الفرید للشرنبلالی سولہوین روایت سراجیہ سترہوین روایت ابی بکر جوزجانی سے اٹھارہوین روایت قنیہ انیسوین روایت رسالہ انصاف فی بیان سبب الاختلاف بیسوین روایت عقد الجید اکیسوین روایت تحصیل التعرف بائیسوین روایت شرح سفر السعادت تیئیسوین روایت رسالہ رد قفال چوبیسوین روایت فتاوی منیہ پچیسوین روایت نہر الفائق چھبیسوین روایت

ملتقط ستائیسوین روایت میزان شعرانی سے اٹھائیسوین روایت خود شیخ شعرانی سے انتیسوین روایت امام غزالی سے تیسوین روایت امام الحرمین اکتیسوین روایت ابن السمعانی بتیسوین روایت ہموالسیمی تینتیسوین روایت فتاوی سبکی چونتیسوین روایت ابن حزم پینتیسوین روایت عقد فرید سمہودی چھتیسوین روایت جمع الجوامع السیوطی سینتیسوین روایت ابن برہان ونووی اڑتیسوین روایت فتاوای خیریہ انتالیسوین روایت صاحب بحر نقلا عن الشامی چالیسوین روایت رسالہ رفع الغشاء لصاحب البحر اکتالیسوین روایت تفسیر احمدی بیالیسوین روایت شرح تحریر بحرالعلوم تینتالیسوین روایت جواہر الفتاوی کی اور سوا ان مذکورات کے اور بھی روایات کتب معتبرہ اور علمای ثقات کی ضمن اجوبہ مین گزر چکی ہین غالبًا انظار غایرہ پر مخفی نرہینگی اب چوالیسوین روایت امام ابوالمنصور ماتریدی کی جو امام معروف اور مستند ہین بیچ عقاید و فروع کے سنلو کہ وہ بیچ حق منتقل کے مذہب حنفی سے طرف مذہب شافعی کے فرماتی ہین کہ اوسکو اشد تعزیر دیجاے پینتالیسوین روایت علمای بخارا کی کہ انہون نے ابوحفص ابن عبداللہ کو بجہت انتقال کے طرف مذہب شافعی کے تعزیر کی اور بلد سے نکالا چھیالیسوین روایت فتاوی نسفیہ کی کہ اوسمین بسبب مراعات رفق کے ثبات کو اوپر مذہب حنفی کے بہتر اور اولی فرمایا سینتالیسوین روایت امام فخرالدین محمود بن محمد کی کہ انہون نے منتقل کو مذہب حنفی سے طرف مذہب شافعی کے ساقط القول والشہادۃ اور مبتدع اور ضال فرمایا اڑتالیسوین روایت ابوحفص کبیر بخاری کی جنہون نے منتقل پر تعزیر جاری کی نقل کیا ان سب روایتونکو فتاوی تاتارخانی مین اور بعض کو فتاوی حمادیہ مین اور تصریح تاتارخانی یہ ہے مَن ارتحل الی مذہب الشافعی یُعزّر وحُکی ان اباحفص ابن عبداللہ ابن ابی حفص الکبیر البخاری ارتحل الی مذہب الشافعی لکثرۃ الشفعویۃ فامر بالتعزیر والنفی عن البلدۃ وفی النسفیۃ حنفی سُئل عن شفعوی صار حنفیًا ثم اراد ان ینتقل الی مذہب الشافعی ہل لہ ذلک فقال الثبات علی مذہب ابی حنیفۃ خیر واولی قال وہذہ الکلمۃ اقرب الی الالفۃ واوفق لما اجاب الامام ابوالحسن الکرخی عن ہذہ المسئلۃ انہ یُعزّر ہذا البائس المرتد اشد التعزیر حتی یترک المذہب الردی ویرجع الی المذہب السدید وفی جواہر الفتاوی قال حنفی انتقل الی مذہب الشافعی قال فخرالدین محمود بن محمد اگر این مرد عامی ست

ساقط القول والشہادۃ شود واگر از اہل علم است بتدع و ضال گردد و واجبست منع زجر وی وحکی ان رجلاً من اصحاب ابی حنیفۃ خطب الی رجلٍ من اصحاب الحدیث ابنتہ فی عہد ابی بکر الجوزجانی فابے الرجل ان یزوجہ الا ان یترک مذہبہ لمذہب اصحاب الحدیث فیقرأ خلف الامام ویرفع یدیہ عند الانحطاط ونحو ذلک فاجابہ الی ذلک فزوجہ وقال الشیخ فی مجلس العامۃ بعد ما سئل عن ہذہ الحادثۃ وبعد ما اطرق رأسہ وسکت النکاح جائز ولکن اخاف علی ہذا الرجل ان یذہب ایمانہ وقت النزع نقیل لہ ولم ذاک قال لانہ استخف بمذہبہ الذی ہو حق عندہ وترکہ لجیفۃ منتنۃ فاخذ مذہبا ہو عندہ لیس بحق افلا اخاف علی ایمانہ لاستخفافہ بدینہ ومذہبہ قال ولو ان رجلاً من اہل الاجتہاد ترک من مذہبہ فی مسئلۃ او فی اکثر باجتہادہ لما وضح لہ من دلیل الکتاب او السنۃ او غیرہما من الحجج لم یکن ملوماً ولا مذموماً بل کان محموداً ماجوراً فاما الذی لم یکن من اہل الاجتہاد فانتقل من قول الی قول من غیر دلیل لکن لما یرغب من غرض الدنیا وشہوتہا فہو المذموم الاثم المستوجب للتادیب والتعزیر لارتکابہ المنکر فی الدین واستخفافہ بدینہ ومذہبہ حتی ان رجلاً فی عہد الشیخ ابی حفص الکبیر ترک مذہبہ وکان یقرأ خلف الامام ویرفع یدیہ عند الرکوع ونحو ذلک فاخبر الشیخ بذلک فغضب الشیخ وعنف وامر السلطان حتی امر الجلاد ان یضربہ بالسیاط عند الصیارفۃ حتی دخل ناس علی الشیخ فشفعوا وتاب واخلوا علیہ فعرض علیہ ما یجب عرضہ من باب الدین ثم خلے سبیلہ انتہے وہکذا فی فتاوی الحمادیہ

٤٩ انچاسوین روایت منح کی کہا اوسمین کہ اگر منتقل ہو کوئی اپنی مذہب سی بجہت بی پروائی کے بیچ اعتقاد کے اور جرأت کی اوپر انتقال کے ایکمذہب سے طرف دوسر مذہب کے جسطرف اوسکی طبیعت میلان کرے واسطی کسی غرض کے پس گواہی اوسکی مقبول نہین قال العلامۃ الشامی فی باب الشہادات وفی آخر ہذا الباب من المنح وان انتقل الیہ لقلۃ مبالاۃ فی الاعتقاد والجرأۃ علی الانتقال من مذہب الی مذہب کما یتفق لہ ویمیل طبعہ الیہ لغرض یحصل لہ فانہ لا تقبل شہادتہ انتہی اور فتاوی جواہر الاخلاطی مین ہی پچاسوین روایت یہہ ہی کہ حنفی جو مذہب شافعی کیطرف منتقل ہو جاے تو اوسکو تعزیر کرنا چاہیے کما نقل عنہ

فی العالمگیری حنفی ارتحل الی مذهب الشافعی یُعزّر انتہی اکاؤنوین[51] روایت فتاوی حمادیہ کی فتاوی یتیمیہ لدہرسی یہہ ہے کہ قاضی جس وقت بتقلید خلاف مذہب اپنے کے حکم کرے تو قضا اوسکی نافذ نہیں وسُئل عن القاضی المقلد اذا قضی علی خلافِ مذہبہ ہل ینفذ قضاؤہٗ قال لا ینفذ قضاؤہٗ وسالتُ عبدالرحیم الحسینی عن القاضی ہل لہ ان یقضی بخلافِ مذہبہ فقال لا لان محمداً رحمہ اللہ تعالی نصّ فی الجامع ان القاضی اذا اخطار فقضی بخلافِ مذہبہ واضافۃ الخطاء الیہ ولیس علی انہ لیس لہ ذلک انتہی اور بیچ ترصیع کے کتاب الامتحان فتاوی حمادیہ سے نقل کیا ہے کہ عامی عمل کرے ساتہہ رای امام واحد کے جسکو اعلم سمجہتا ہے اور کسی چیز مین مخالفت اوسکی بہوای نفس درست نہین نزدیک ہمارے کما قال ان العامی یعمل برای امام واحد وقع عندہ انہ اعلم ولا یخالفہ فی شیٔ بہوی نفسہ عندنا انتہی پس یہہ روایت باونوین[52] ہوئی اور بہی اوسمین حمادیہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی مجتہد بعض مسائل مین بجہت اجتہاد اپنے کے ساتہہ ظہور دلیل کے مذہب امام اپنے کا ترک کرے تو یہہ جائز ہے اور غیر مجتہد کو چہوڑنا مذہب اپنے کا بجہت ہوای نفسانی کے جائز نہین ونصہ لو ان رجلاً من اہل الاجتہاد ترک مذہبہ فی مسئلۃ او اکثر منہا باجتہادہ لما وضح لہ من دلائل الکتاب او السنۃ او غیرہما من الحجج لم یکن ملوماً ولا مذموماً بل کان ماجوراً محموداً وہو فی سعۃٍ منہ وہکذا کان افعال الائمۃ المتقدمین واما الذی لم یکن من اہل الاجتہاد فانتقل من قولٍ الی قولٍ من غیر دلیلٍ لکن لما یرغب من غرض الدنیا وشہوتہا فہو المذموم الآثم المستوجب للتادیب والتعزیر لارتکابہ المنکر فی الدین واستخفافہ بدینہ ومذہبہ انتہی تو یہہ روایت ترپنوین[53] ہوئی اور چوونوین[54] روایت ذخیرہ کی یہہ ہے کہ حکم قاضی کا محل مجتہد فیہ مین جب نافذ ہوتا ہے کہ وہ قاضی مجتہد ہو اور وہ حکم اوسنے باجتہاد کیا ہو موافق روایت سیر کبیر کے اور عنقریب آتا ہے کہ قاضی کو مخالف قول اصحاب ہمارے کے حکم کرنا درست نہین و عبارتہ ان حکم القاضی فی محلٍ مجتہد فیہ انما ینفذ اذا عُلم بکونہٖ مجتہداً وحکم عن الاجتہادِ علی روایۃِ السیر الکبیر وسیجی انہ لا یقضی مما یخالف قول اصحابنا انتہی اور پچپنوین[55] روایت فتاوی جواہر سے قہستانی مین بیچ باب عدم قبول الشہادۃ کی یہہ ہے کہ اگر حنفی مذہب شافعی کیطرف منتقل ہو جای تو اوسکی گواہی معتبر اور مقبول نہین اگرچہ عالم ہو وہ کلامہٗ ہذا وفیہ اشعار بکاتہٗ لو

انتقل الی مذہب الشافعی لم تقبل شہادتہ وان کان عالمًا کما فی آواخر الجواہر انتہی اور چھپنوین روایت کشف اور شرح الطحطاوی کی یہہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک امام واحد کا اختیار کرنا لازم ہے اور جو کوئی ہر مذہب کے مباحات اختیار کریگا فاسق کامل ہوگا کما نقل القہستانی قبیل باب الاشربۃ اعلم ان من جعل الحق متعددًا کالمعتزلۃ اثبت للعامی الخیار من کل مذہب ما یہواہ ومن جعل واحدًا کعلمائنا الزم للعامی اماما واحدًا کما فی الکشف فلو اخذ من کل مذہب مباحہ صار فاسقًا تامًا کما فی شرح الطحاوی للفقیہ سعید بن مسعود فیجب فی المذہب الصلابۃ ای اعتقاد کونہ حقًا وصوابًا کما فی الجواہر انتہی ستاونوین روایت الفیہ عبد الدائم برماوی شافعی کے جو شاگرد رشید ہین علامہ بدر الدین زرکشی کے اور مصنف ہین لامع صبیح شرح جامع صحیح کی اور شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ نے بستان المحدثین مین مدح اونکی اور الفیہ اونکی کے لکھی ہی منجملہ اوسکی یہہ ہے والفیہ دارد در اصول فقہ کہ در نہایت جودت وخوبی واقع شدہ مثل متقدمین بہم رسیدہ تصریح کلام اونکی کی یہہ ہے ومن من العوام کان عملا بالہ مجتہدًا قد حصلا فلیس لہ عنہ رجوع ویجب للعاجز التزام مذہب یصحب معینا یعتقد الرجحانا فیہ کذا اماما دیا ان کانا ولیس جائز تتبع الرخص فانہ کلعب اذ لم یخص اٹھاونوین روایت امام غزالی کی ربع ثانی احیا مین بیچ باب امر بالمعروف کے یہہ ہے کہ ہر مقلد پر اتباع امام معین اپنے کا واجب ہی اور مخالفت اوسکی ممنوع اور منکر ہے نزدیک سب علما محصلین کے لفظہ لو رای الشافعی شافعیا یشرب النبیذ وینکح بلا ولی ویطأ زوجتہ وہذا فی محل النظر والاظہر ان لہ الحسبۃ والانکار اذ لم یذہب احد من المحصلین الی ان المجتہد یجوز لہ ان یعمل بموجب اجتہاد غیرہ ولا ان الذی ادی اجتہادہ فی التقلید الی شخص رآہ افضل العلماء ان لہ ان یاخذ بمذہب غیرہ فینتقد من المذاہب اطیبہا عندہ بل علی کل مقلد اتباع مقلدہ فی کل تفصیل فاذًا مخالفۃ للمقلد متفق علی کونہ منکرًا بین المحصلین وہو عاص بالمخالفۃ انتہی اور روایت انسٹھوین کیمیای سعادت کی یہہ ہی کہ جو کوئی بخلاف اجتہاد امام اپنے کے عمل کری تو یہہ حرام ہے اور وہ شخص عاصی ہی کما قال اتفاق محصلانست کہ ہرکہ بخلاف اجتہاد خود یا بخلاف اجتہاد صاحب مذہب خود کاری کند او عاصی ست پس این بحقیقت حرام آدہرکہ در قبلہ اجتہاد رو بجہتی کند و

پشت بآنجانب کند و نماز گزار و عاصی بود اگرچه دیگران پندارند که او مصیب ست و آنکه میگوید روا باشد که هر کسی مذهب هر که خواهد فراگیرد سخن بیهوده ست اعتماد را نشاید و بلکه بر کسی مکلف ست بآنکه بظن خود کار کند و چون ظن او این باشد که مثلاً شافعی فاضل ترست او را در مخالفت وی هیچ عذری نبود و جز مجرد شهوت انتهی روایت ساتهوین ۲۰ یهه که شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربی رضی الله تعالی عنه فرماتے هین که انسان تقید مذهب معین سی پونهچ جاتا هے کمالات ولایت کو پهر بالبداهة ماخذ احکام امام کو توا دسوقت تقید مذهب معین سی چهوٹ جاتا هے کما نقله العارف الشعرانی فی میزانه من الفتوحات المکیة و کلامه ذکر الشیخ محی الدین ابن العربی فی الفتوحات المکیة وغیره من اهل الکشف ان العبد اذا سلک مقامات القوم متقیداً بمذهب واحد لا یری غیره فلا بد ان ینتهی به ذلک المذهب الی العین التی اخذ امامه منها اقواله فهناک یری اقوال جمیع الائمة تغترف من بحر واحد فینفک عنه التقید بمذهب بضرورة و یحکم بتساوی المذاهب کلها بالصحة بخلاف ما کان یعتقد قبل ذلک انتهی آٹھوین ۲۱ روایت عارف شعرانی کی یهه که جو لوگ مخالف مذهب امام اپنے کے فتوی دیتے تھے وه لوگ مجتهد منتسب تھے ورنه شان مقلد سی یهه بات نهین هے که اقوال امام اپنے سے خروج کرے اور فتوی مذهب غیر پر دے و نصه فی المیزان فان قال قائل فکیف صح من هؤلاء العلماء ان یفتوا الناس بکل مذهب مع کونهم مقلدین و من شان المقلد ان لا یخرج عن قول امامه فالجواب یحتمل ان یکون احدهم بلغ مقام الاجتهاد المطلق المنتسب الذی لم یخرج صاحبه عن قواعد امامه کمحمد و ابی یوسف و محمد بن الحسن و ابن المنذر و ابن القاسم و اشهب و المزنی و ابن شریح فهؤلاء کلهم و ان افتوا الناس بما لم یصرح به امامهم فلم یخرجوا عن قواعده انتهی نوین ۲۲ روایت یهه که شاه ولی الله رحمة الله علیه رساله عقد الجید مین فرماتے هین که مرجح نزدیک فقهاء کے یهی امر هے که جو شخص منسوب طرف کسی مذهب کی هو تو اوسکو مخالفت اوس مذهب کی جائز نهین کما قال و المرجح عند الفقهاء ان العامی المنتسب الی مذهب لا یجوز له مخالفته و لو لم یکن منتسباً الی مذهب فهل یجوز له ان یتخیر و یتقلد ای مذهب شاء فیه خلاف انتهی روایت دسوین ۲۳ یهه که شاه عبد العزیز رحمة الله علیه رساله جواب سوالات عشره مین فرماتے هین که عمل کرنا مذهب غیر پر بغیر تین صورتون کے جائز نهین اور ان تین

پهر یه بهی شرط هے که تلفیق مین مبتلا نهو عبارت اوسکی یه هے اگر حنفے المذهب بمذهب شافعی عمل نماید
در بعض احکام یکے از سه وجه جائزست اول اینکه دلائل کتاب و سنت در نظر او دران مسئله مذهب شافعی
را ترجیح دهد دوم اینکه در ضیقے مبتلا شود که گزاره بدون اتباع مذهب شافعی نماند
سوم اینکه شخصی باشد صاحب تقوی و او را عمل باحتیاط منظور افتد و احتیاط در مذهب شافعی باشد لکن درین هر
سه وجه شرط دیگر هم هست و آن اینست که تلفیق واقع نشود یعنی بسبب ترکیب صورتے متحقق شود که در هر دو مذهب
روا نباشد مانند آنکه فصد را ناقض وضو نداند باز بهمان وضو نماز عقب امام بے قراءة فاتحه بگزارد که در
هیچ مذهب روا نباشد وضو بر مذهب حنفی باطل گشت و نماز بر مذهب شافعی و اگر سوای این وجوه ثلثه ترک اقتدا
حنفے نموده اقتدا بشافعی نماید با هیچ کس مکروه قریب بحرام است زیرا که تعصب در دین است انتهی ۶۴ چونسٹهوین روایت
رساله مبدء و معاد حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی رضی الله تعالی عنه کی که فرماتے هین نقل کرنا مذهب اپنے
سے طرف دوسرے مذهب کی الحاد هے یعنی جو شخص بدون شرائط مذکوره کے اپنے مذهب کو چهوڑ دے
تو وه ملحد هے و کلامه مدتی آرزو می آنداشت که وجهی پیدا شود در مذهب حنفی تا در خلف امام قراءة
فاتحه نموده آید اما بواسطه رعایت مذهب بے اختیار ترک قراءة میکرد و این ترک را از قبیل ریاضت
میشمرد آخر الامر الله تعالے ببرکت رعایت مذهب که نقل از مذهب الحاد ست حقیت مذهب حنفی در
ترک قراءة ماموم ظاهر ساخت و قراءة حکمی از قراءة حقیقے در نظر بصیرت زیباتر نمود انتهی روایت
۶۵ پینسٹهوین یه که حضرت موصوف رضی الله عنه جلد اول مکتوبات مین بیچ مکتوب سیصد و دوازدهم
کے فرماتے هین که هم مقلدونکو چهوڑنا مذهب اپنے کا ساتهه ظاهر احادیث کے جائز نهین هرگاه در روایات
معتبره حرمت اشاره واقع شده باشد و بر کراهت اشاره فتوی داده باشند و از اشاره و عقد نهی
کنند و از ظاهر اصول اصحاب گویند ما مقلدان را نمیرسد که بمقتضای احادیث عمل نموده جرأت در
اشاره نمائیم و بفتوای چندین علمای مجتهدین مرتکب امر محرم و مکروه و منهی گردیم انتهی روایت
۶۶ چهیاسٹهوین روایت نهر الفائق شرح کنز الدقائق کی که اوسمین قاضی مقلد کے لئے حکم کرنا خلاف مذهب اوسکے
کے تجویز نهین کیا ناسیا هو یا عامدا کما قال و ادعی فی البحر ان المقلد اذا قضی بمذهب غیره او بروایة
ضعیفة او بقول ضعیف نفذ و اقوی ما تمسک به ما فی البزازیة اذا لم یکن القاضی مجتهدا و قضی بالفتوی
علی خلاف مذهبه نفذ و لیس لغیره نقضه و له نقضه کذا عن محمد و قال الثانی لیس له نقضه و ما فی الفتح یعول

علیہ فے المذہب وما فی البزازیۃ محمول علے روایۃ عنہما اذ قصاری الامر ان ہذا منزل منزلۃ الناسی لمذہبہ وقد مر عنہما فے المجتہد انہ لا ینفذ فالمقلد اولے انتہی نقلا عن الشامی مشہور روایت وہبانیہ کی کہ کہا اوسمین اگر قاضی مخالف مذہب اپنے کے حکم کرے تو صحیح نہیں عبارتہ ولو حکم القاضی بحکم مخالف لمذہبہ ما صح اصلا ولیسقط مشہور روایت فتاوی تاتارخانیہ کے کتاب القضا مین جسکا حاصل یہ ہے کہ جسوقت امام ابو حنیفہ اور صاحبین کسی امر پر متفق ہون تو پہر مخالفت اسکی جائز نہیں کما قال وان لم یجد بعلی اجماع من بعدہم وکان فیہ اتفاق بین اصحابنا اعنے حنیفۃ وابی یوسف ومحمد رحمہم اللہ تعالی یاخذ بقولہم ولا یسعہ ان یخالفہم برایہ لان الحق لا یعدوہم انتہی مختصرا بقدر الحاجۃ اب کہانتک روایات نقل کرین متدین منصف کے لئے اسقدر روایت سے زیادہ کیا حاجت ہے اور بعض اشتباہات جو معانی اور محامل روایات مذکورہ مین قلیل الفہم والتدبر کو لاحق ہون تو چاہیئے کہ تفاصیل کلام سابق سے اوسکو دفع کرلے ہمنے اہجت سی کہ تفصیل کلام بیشتر بحو نے کردی ہے اسجگہہ مجرد نقل روایات پر اکتفا کیا اور تکرار لاطائل تحتہ کو موقوف رکہا یہانسے بحث ثالث مین جو ہیچ اعتراضات اور جوابات کے ہے اور پر مسائل جزئیہ امام ابحنیفہ کے شروع کرتے ہین قال صاحب التنویر شبہہ کرتے ہین بانیطور الخ قال مؤلف المعیار اول تو یہہ تمام حدیثین حدیث قلتین کے معارض ہے نہین الخ بفضل اللہ سبحانہ اقول وبتوفیقہ احول واصول مؤلف تنویر الحق نے تقریر شبہہ کی جانب شافعیہ سے یون کی کہ حدیث ابی داؤد مین آیا ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کہ جسوقت پانی ہو وے بقدر قلتین کے تو وہ نجس نہین ہوتا اور یہی خلاصہ ہے مضمون حدیث آخر ابی داؤد کا لیکن حدیث دلالت کرتی ہے اسپر کہ جب ہو پانی بقدر قلتین کے تو وہ ساتھہ وقوع نجاست کے ناپاک نہوگا پس ابو حنیفہ یہ کس حدیث سے سند پکڑتے ہین کہ پانی کو قلتین کے نجس کہتے ہین انتہی تقریر الشبہہ جواب اسکا یہہ ہے کہ بخاری اور مسلم مین مروی ہے کہ فرمایا رسول خدا صلعم نے کہ جسوقت جاگے کوئی تم مین سے نیند سے تو داخل نکرے ہاتہہ اپنے پانی کے برتن مین جبتک تین مرتبہ دہو نہ لے اسواسطے کہ شاید سوتے مین ہاتھہ اسکا موضع نجاست پر پڑا ہوا اور نجس ہوگیا ہو پس اگر پانی مین داخل کریگا تو پانی نجس ہو جائیگا تو اس حدیث سے یہہ معلوم ہوا کہ پڑنا نجاست کا قلیل پانی مین اگرچہ مقدار قلتین کی ہو خواہ پانی کو متغیر کرے یا نکرے ناپاک کردیتا ہے کما قال العلامۃ العینی یستفاد منہ ان الماء القلیل یؤثر فیہ النجاسۃ وان لم یتغیرہ وہذہ حجۃ قویۃ لاصحابنا فے نجاسۃ القلتین بوقوع النجاسۃ فیہ وان لم یتغیرہ والا لا یکون للنہی فائدۃ انتہی اور یہہ جو مؤلف

نے کہا کہ حدیث اذا استیقظ اور حدیث اذا ولغ مین حکم باسن کے پانی کا ہے نہ عام پانی کا پس پانی بقدر قلتین کے اگر حوض
مین ہو تو وہ مورد ان دونو حدیثون کا نہین تھے ہم متوجہ نہین ہوئی کہ ان دونو حدیثون مین حکم غسل یدین کا پایا گیا اور اسکی
ضمن مین یہہ بات بہی معلوم ہو گئی کہ پانی قلیل ساتھہ وقوع نجاست کے نجس ہو جاتا ہے خواہ باسن مین ہو یا اور کہین حوض یا برکہ
تخمیس مین کیا دخل رکہتا ہے مثلاً بنا علی مذہب الشافعی ہم پوچہتے ہین کہ اگر مقدار قلتین سے کمتر پانی جسکو برتن مین فرض کرو اور اسکی مذہب
مین وہ ساتہہ وقوع نجاست کے نجس ہو جاتا ہے مقدار پانی کو حوض مین فرض کرو پہر اسمین وقوع نجاست ہو تو بر تقدیر ہونے ان احادیث کی بیچ حق
پانی باسن کے چاہیے کہ ان احادیث سے پانی نجس نہو اور حال یہہ ہے کہ علماء شافعیہ انہین احادیث سے حکم تنجیس اسکی کا بسبب وقوع نجاست کے
مطلقاً فرماتے ہین خواہ برتن مین ہو یا حوض مین پس معلوم ہوا کہ حوض و برکہ کو کچہہ دخل منع نجاست مین نہین قال الکرمانی فی شرح الصحیح
البخاری تحت حدیث المستیقظ و فی الحدیث دلیل علی ان الماء القلیل اذا وردت علیہ النجاسۃ وان قلت
ولم تغیرت حالہ لان الذی تعلق الید من النجاسۃ من حیث لا یرے قلیل انتہی وقال الامام النووی فیہ دلالۃ
علی ان الماء القلیل اذا وردت علیہ النجاسۃ وان قلت ولم تغیرہ فانہا تنجسہ لان الذی تعلق الید ولا یرے
قلیل جداً وکانت عادتہم استعمال الاوانی الصغیرۃ التی تقصر عن القلتین بل لا تقاربہا انتہی یعنی یہہ بات جو
ہمنے حدیث سے مستفاد کی کہ جب پانی قلتین سے کم ہو تو بوقوع نجاست نجس ہو جاتا ہے یہہ اس سبب سے
کہ ظروف مستعملہ عرب کا پانی جسکی تنجیس کے احتمال سے حکم غسل یدین کا کیا ہے بحسب عادت کے قلتین سے کم ہوا
کرتا تہا اس سبب سے ہمکو معلوم ہوا کہ یہہ حکم پانی قلیل کا ہے بنسبت قلتین کے ورنہ برتن اور حوض دونو مساوی
ہین حکم مذکور مین اور یہہ جو مذہب شافعی ہے کہ جب پانی مقدار قلتین ہو تو وہ بوقوع نجاست نجس نہین ہوتا
اور مستند انکا حدیث قلتین ہے اوسمین بہی تخصیص ہونے پانی کی بیچ برکہ اور حوض کے نہین ہے چاہے حوض مین
ہو یا باسن مین دونو مین بحکم حدیث مذکور نجس ہوگا پس معلوم ہوا کہ دونو حدیثون مین یعنی حدیث قلتین اور
حدیث مستیقظ مین تخصیص حوض اور برتن کی تراشیدہ خیال اور سودای محال بلا دلیل منقول اور حجت
معقول ہے اور یہہ بات پہلے گذر چکی کہ نصوص قرآن اور حدیث مین اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے نہ خصوص مورد
کا پس مورد حدیث مستیقظ کا جو پانی باسن کا ہے اور مورد حدیث قلتین کا جو پانی برکہ کا ہے موجب تخصیص
حکم کو ساتہہ مورد دین کے نہین ہو سکتا ورنہ خود استدلال شافعیہ ساتہہ حدیث مستیقظ کے اوپر تنجیس پانی کمتر
قلتین کے علی الاطلاق اور اوپر عدم تنجیس مقدار قلتین کے ساتہہ حدیث قلتین کے مطلقاً کامل کسطرح صحیح ہوگا
اور نیز یہہ کہ ہم کہتے ہین کہ مورد حدیث قلتین کا تو پانی صحرا کا تہا کما ورد فی روایۃ ابی داود عن ابن عمر سمعت

رسول اللہ صلعم سُئل عن الماءِ یکون فی الفلاۃ من الارض وما ینوبہ من الدواب والسباع فقال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اذا بلغ الماءُ قلتین لم یحمل الخبث پس بر تقدیر تاثیر ہو وے یہہ تخصیص حکم کے چاہئے کہ حوض بقدر قلتین برمذہب شافعی ہرگز پاک نہو وے ہو خلاف مذہبہم وخلاف الفہم اور وہ جو حدیث مستیقظ مین ذکر ہے باسن کے پانی کا اُسکا سبب یہہ ہے کہ عادت رکہنے پانی کی بیچ باسنون کے تہی لہذا نام اوسکا لیا اور حکم مطلق ہے مسقط ما نقل المؤلف باقی رہا یہہ امر کہ غرض مؤلف تنویر کے ذکر کرنے حدیث مستیقظ وغیرہ سے بیان کرنا مستندات حنفیہ کا ہے بیچ حکم تنجیس قلتین کے اور اتمام برہان بغیر بیان ضعف حدیث قلتین کے نہوگا پس جسجگہہ مؤلف تنویر طرف اتمام برہان کے متوجہ ہوگا وہانپر بیان تعارض حدیث قلتین کا کیا جاویگا اس محل مین شغف کرنا مؤلف معیار کا اور بحث کرنا تعارض یا عدم تعارض سے بے محل ہے اور یہہ جو مؤلف معیار نے نووی سے نقل کیا کہ عادت عرب یہہ تہے کہ چہوٹی باسنون مین استعمال پانی کا رکہتی تہے اور وہ باسن قلتین سے کمتر ہوتے تہے صحیح اور مسلم ہے لیکن مؤلف معیار کو نافع نہین اسلئے کہ بیان عادت عرب باعث ہے ذکر باسن کا نہ موجب تخصیص حکم کا اور یہہ جو مؤلف معیار موافق عادت قدیمہ اپنی کے تقریر اعتراض وجواب زبان عربی مین کرتا ہے اُسکا حال سنو کہ معترض نے کہا کہ اِنا جو حدیث مستیقظ مین مذکور ہے عام ہے بڑی اور چہوٹی سب پر تخصیص کرنا تمہارا ساتہہ چہوٹے باسن کے غلط ہے پہر جواب اسکا یون دیا کہ ہم عموم اِنا کا نہین تسلیم کرتے اسواسطے کہ الف ولام جو داخل ہے اوپر اوسکی واسطے عہد خارجی کے ہے اور مسلم مین لکہا ہے کہ اسم جنس اسیطور پر ہے اس حیثیت سے کہ اوسمین عہد نہین ہے پہر اگر کوئی کہے کہ قرینہ اوپر عہد خارجی کے کیا ہے تو ہم کہین گے کہ عہد خارجی اصل ہے جبتک کوئی قرینہ سوا اوسکی مقتضے عموم نہو جیسے توضیح وتلویح اور مسلم مین مرقوم ہے اور اس محل مین کوئی قرینہ نفی عہد اور وجود عموم کا نہین ہے انتہی مین کہتا ہون کہ لام داخلہ اوپر اِنا کی واسطے عہد خارجی کے نہین ہوسکتا اسواسطے کہ شرط عہد خارجی کی یہہ ہے کہ پہلے وہ حصہ حقیقت مدخول لام جسکی طرف لام سے اشارہ کیا گیا ہے معلوم ہو بین المتکلم والمخاطب بجہت مذکور ہونے کے صراحۃً یا کنایۃً یا بجہت قرائن خارجیہ کے قال العلامۃ التفتازانی فی المطول تعریف المسند الیہ باللام للاشارۃ الی معہود ای الی حصۃ من الحقیقۃ معہودۃ بین المتکلم والمخاطب واحداً کان او اثنین او جماعۃ وذلک لتقدم ذکرہ صریحاً او کنایۃ نحو ولیس الذکر کالانثی ای کالانثی التی وہبت لہا فالانثی اشارۃ الی ما سبق ذکرہ صریحاً فی قولہ تعالی قالت رب انی وضعتہا انثی لکنہ لیس بمسند الیہ والذکر اشارۃ الی ما سبق ذکرہ کنایۃ فی قولہ تعالے رب انی نذرت

نذکرت لک ما فی حطیٰ محشی کا آنما یحتی لفظه وانکان عاما یعم الذکور والاناث لکن التحریر ہو ان تعیق الولد لخدمتہ بیت المقدس انما کان للذکور دون الاناث وہو مسند الیہ وقد یستغنی عن تقدم ذکرہ و لعلم المخاطب بہ بالقرائن نحو خرج الامیر اذ الم یکن فے البلد الا امیر واحد وکقولک لمن دخل البیت اغلق الباب انتہی مع بعض الاختصار و قال محشیہ المولوی عبد الحکیم وہذا التقدم شرط لصحتہ استعمالہ کما فے المضمر الغائب لانہ قرینتہ کما وہم انتہے پس بمقتضای تحقیق علمای عربیت کے اور نیز تحقیق علمای اصول کے کہ سمجھ لینا عہد خارجی کا بغیر تقدم ذکر کے صراحۃً یا کنایۃً یا حکما ممکن نہین اور حدیث مذکور مین کسیطرح ذکر انا کا پیشتر نہین ہی اور عادت استعمال اوانی منغیرہ کی قرینہ ذکر حکمی اور علم مخاطبین کا نہین ہوسکتی اسواسطے کہ اس تقدیر پر جتنی الف لام کلام شارع مین داخل ہونگی اور پر اجناس کے وہ اجناس جو مورد ہین حکم شارع کے بجہت قرینہ عادت کے سبب واسطے عہد خارجی کے ہو جائینگے اور عموم احکام شرع بالکل جاتا رہیگا پس دین بتمامہ اٹھ جائیگا مثلا آیہ کریمہ واحل اللہ البیع وحرم الربوا مین بسبب قرینہ عادت کے چاہیئے کہ حلت ان بیعون کی ہو جو عادت عرب مین مروج تہین مثل ملامسہ اور منابذہ اور محاقلہ وغیرہ کے اور حرمت بہی اوسی ربا کے ہو جو معتاد تہا مین العرب نہ عام اور یہہ امر مخالف ہی شرع کے اور اسیطرح آیہ کریمہ فانکحوا ما طاب لکم من النساء مین حکم نکاح انہین عورتونکا ہوگا جنسے عادت نکاح تہی نہ مطلقا وہو ایضاً باطل و علے ہذا القیاس تمامی نصوص قران و حدیث کو سمجھنا چاہیئے اسی سبب سے علماء اصول نے تصریح فرمائی ہی کہ استعمالات شارع مین اصل یہہ ہے کہ لام کو واسطے استغراق کے لیا جاوے جبتک کوئی قرینہ خلاف اسکی کا موجود نہو پس قرار دینا مؤلف معیار کا لام داخلہ علی الاناء کو واسطے عہد خارجی کے دال ہی اوپر قلت علم و تدبر کے اور یہہ جو مولف مسلم سے نقل کرتا ہی واسم الجنس کذلک حیث لا عہد یعنی اسم جنس بہی الفاظ عام مین سے ہی جس جگہہ عہد نہو انتہی اسکا ہمکو انکار نہین کلام تو اسمین ہی کہ اسجگہہ عہد نہین بن سکتا اور بر تقدیر صحت عہد خارجی کے تو بلا شبہہ عموم نہ لیا جائیگا اور یہہ جو توضیح و تلویح سے نقل کرتا ہی کہ اصل لام مین عہد خارجی ہے جبتک قرینہ عموم کا نہو علی التسلیم یہہ جب اصل ہے کہ پہلے ذکر مدخول اوسکی کا ہوا ہو صریحا یا کنایۃ یا بالقرائن خارجیہ ذہن مخاطب مین متعین و معلوم ہوا اور حدیث مذکور مین نہ ذکر انا ہے اور نہ قرینہ علم مخاطب پس عہد کیونکر ہوسکی قال فے مسلم الثبوت و شرحہ لبحر العلوم ثم الراجح العہد الخارجی لافادتہ فائدۃ جدیدۃ و کون الذکر سابقا قرینۃ علیہ ثم الراجح الاستغراق للاکثریۃ فی موارد الاستعمال خصوصاً فی استعمال الشارع انتہی پس متنازع فیہ مین جب قرینہ عہد خارجی

جو وہ ذکر مدخول سے سابقا موجود نہوا تو لینا اُسکا صحیح نہوا اور استغراق راجح ہوا و فیہ الجمد عاد وسری یہہ

کہ اختیار رجحیت عہد خارجی کا اوپر استغراق کے اگرچہ نو موافق اصطلاح علماء عربیت کے ہے نہ موافق جمہور

اصولیین کے اور ائمہ اربعہ کے انکے نزدیک تو مدخول لام کا حقیقۃً مفید استغراق ہے جسطرح بغیر لام کے

حقیقۃً مفید ہے ایک فرد مبہم کا کما قال بحر العلوم فے شرح المسلّم ثم المختار عند جماہیر مشائخنا بل ومشائخ

الشافعیۃ والمالکیۃ ایضاً علے ما ہو الظاہر علے ان المدخول حقیقۃ فی الاستغراق عند مقارنۃ اللام کما انہ

بدونہ للفرد المبہم انتہے اور یہہ جو مؤلف علاوہ مین کہتا ہے کہ تم اگر اِنا کو عام کہوگی تو استقدیر پر یہہ

کلام تمہارا تمہین پر حجت ہو جائیگا اسلئے کہ وہ اِنا جسکا طول عشر فی عشر ہو وقوع نجاست قلیلہ سے

چاہیے کہ اس تقدیر پر نجس ہو جائے اور وجود ایسے اِنا کا عقلاً محال نہین انتہی جواب اسکا یہہ ہے

کہ وجود ایسے بڑے انا کا اگرچہ عقلاً محال نہین لیکن بحسب عادت کے محال ہے پس بجہت استحالہ عادیہ کے افراد

اِنا سے خارج ہوگا عقلاً جسطرح صبی اور مجنون عقلاً خطابات شرع سے خارج ہین قال فے التوضیح و ثم ای

التخصیص اما بالعقل نحو خالق کل شیئ نعلم ضرورۃ ان اللہ تعالے مخصوص منہ وتخصیص الصبی والمجنون من

خطابات الشرع من ہذا القبیل انتہی اور ثانیاً یہہ کہ مخصص اسکا حدیث بیر بضاعہ ہے جسکی حالمین وارد ہے

خلق الماء طہوراً لا ینجسہ شیئ کما قال الزیلعی فی استدلال مالک خلق الماء طہوراً لا ینجسہ شیئ الا ما غیر طعمہ الخ و

لنا ما رویناہ وما رواہ محمول علے الماء الجاری لانہ ورد فی بیر بضاعۃ وکان ماءہ جاریا فی البساتین انتہے

اور حدیث لا یبولن الخ بہی دلالت کرتی ہے اوپر تنجس ماء قلیل کے اور یہہ امر مسلم ہے کہ ماء دائم جو مذکور ہے

حدیث لا یبولن الخ مین اپنی عموم پر نہین ہے اور ماء دائم کثیر جو حکم ماء جاری مین ہے وہ اس سے خارج

ہے لیکن پانی بقدر قلتین کا کثیر ہونا ثابت نہین اور استدلال حدیث قلتین سے قابل قبول نہین کما سیجیئ

تحقیقہ عنقریب قال ابن حجر فے فتح الباری تحت ہذا الحدیث وہذا کلہ محمول علی الماء القلیل عند اہل العلم

علے اختلافہم فی حد القلیل پس یہہ حدیث اگرچہ بنسبت ماء کثیر کے اپنے عموم پر باقی نرہی لیکن یہہ کیونکر

معلوم ہوا کہ پانی بقدر قلتین کے کثیر ہے اگر استدلال اوپر کثرت کے ساتہہ حدیث قلتین کے کیا جاوے

تو جواب اُسکا عنقریب آتا ہے اور اگر کوئی اور وجہ کثرت پر دال ہے تو وہ معرض بیان مین نہین آئی جب

مذکور ہو تو دیکہا جاوے قال العلامۃ الحلبی فے شرحہ الکبیر للمنیۃ ولنا قولہ علیہ السلام فی الصحیحین لا یبولن احدکم

فے الماء الدائم وہو جنب ولا فصل بین دائم ودائم فہو علی العموم ما لم یصر فے حکم الجاری بعدم الخلوص

الى غير محل النجاسة اذ في حكم البحر في عدم تحرك احد طرفيه بتحرك الآخر انتهى **قال مؤلف المعيار** اه
حدیث نزح زمزم کی دو وجہ سی معارض قلتین کی نہین ہوسکتی الخ **اقول** یہہ جو مؤلف معیار امام شافعی
سے نقل کرتا ہے کہ ہمکو قصہ نزح زمزم کا ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ سی معلوم نہین اور حال یہہ ہی کہ
زمزم ہماری پاس ہے اور نقل کرتا ہی سفیان ابن عیینہ سی کہ مین ستر برس مکہ مین رہا اور مین نے کسی بڑے
یا چھوٹے سی نہین سنا کہ حدیث زنجی کو جانتا ہو انتہی حاصل کلامہ دلیل اوپر ضعف یا بطلان خبر زمزم کے
نہین ہوسکتا اسواسطے کہ دین اللہ مین کہین مدار صحت خبر کا علم امام شافعی اور سفیان ابن عیینہ کو نہین
گردانا پس انکے نجاننے سی خبر کیونکر غیر معتبر ہوجائیگی باآنکہ ناقلین اس خبر کے ثقات اور معتبر ہون اور یہہ امر
اوپر ماہرین علم حدیث و تواریخ کے مخفی نہین کہ ہزارون احادیث بعض صحابہ سی مروی ہین اور بڑے
بڑے اصحاب جلیل القدر مثل عمر رضی اللہ تعالی عنہ کے اور مثل حسن رضی اللہ تعالی عنہ کے اسمین اپنا عدم
علم بیان فرماتے ہین اور باینہمہ وہ حدیث نزدیک اہل علم کے عدم علم اصحاب سی باوجود توثیق رواۃ
کے ضعیف اور ساقط الاحتجاج نہین ہوجاتی کما مر فی اول الکتاب پس جب عدم علم بعض اصحاب کا دلیل ضعف
اور بطلان حدیث کا دین اللہ مین نہوا تو عدم علم امام شافعی اور ابن عیینہ کا کسطرح دلیل ضعف اور بطلان
ہوگا اور سوچو تو کہ درمیان حادثہ زمزم اور وجود امام شافعی کے قریب ڈیڑہ سو برس کے فاصلہ تہا
پس امام شافعی کو بعد ۱۵۰ برس کے ایک شی کا علم کیونکر واجب ہوا اور انکے عدم علم سی کیونکر وہ
خبر غیر معتبر ہوئی قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر وما فتوی ابن عباس فرواہا الدارقطنی عن ابن
سیرین ان زنجیا وقع فی زمزم یعنی مات فامر بہ ابن عباس فاخرج وامر بہا ان تنزح وہو مرسل فان
ابن سیرین لم یر ابن عباس ورواہا ابن ابی شیبۃ عن ہشیم عن منصور عن عطاء وہو سند صحیح ورواہا
الطحاوی عن صالح بن عبد الرحمن حدثنا سعید بن منصور حدثنا ہشیم حدثنا منصور عن عطاء ان حبشیا
وقع فی زمزم فمات فامر عبد اللہ ابن الزبیر فنزح ماؤہا فجعل الماء لاینقطع فنظر فاذا عین تجری من قبل
الحجر الاسود فقال ابن الزبیر حسبکم وہذا ایضا صحیح باعتراف الشیخ بہ فی الامام وما نقل عن ابن عیینۃ انا
بمکۃ منذ سبعین سنۃ لم ار صغیرا ولا کبیرا یعرف حدیث الزنجی الذی قالوا انہ وقع فی زمزم وقول الشافعی
لانعرف ہذا عن ابن عباس وکیف یروی ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الماء لاینجسہ شیء
ونترکہ وان کان قد فعل فلنجاسۃ ظہرت علی وجہ الماء او للتنظیف فدفع بان عدم علمہما لایصلح

دلیلاً فی دین اللہ تعالیٰ ورواية ابن عباس ذلک کعلمک انت به فکما قلت بنجس ما دون القلتین لدلیل آخر وقع عندک لا یستبعد مثله عن ابن عباس والظاهر من الشوق ولفظ القائل مات فامر بنزحها انه للموت لا للنجاسة اخری علی ان عندک ایضاً لا ینزح للنجاسة ثم ان بینهما وبین ذلک الحدیث قریب من مائة وخمسین فکان اخبار من ادرک الواقعة واثبتها اولی من عدم علم غیره وقول النووی کیف یصل هذا الخبر الی اهل الکوفة ویجهله اهل مکة استبعاد لبعد وضوح الطریق ومعارض بقول الشافعی لاحمد انتم اعلم بالاخبار الصحیحة منا فاذا کان خبر صحیح فاعلمونی حتی اذهب الیه کوفیا کان او بصریا او شامیا فهلا قال کیف یصل هذا الخبر الی اولئک ویجهله اهل الحرمین وهذا لان الصحابة رضی اللہ تعالیٰ عنهم انتشرت فی البلاد خصوصاً العراق قال العجلی فی تاریخه نزل الکوفة الف وخمسمائة من الصحابة ونزل قرقیسیا ستمائة انتهی علاوہ یہ ہے کہ فتوی نزح زمزم کا جو ابن عباس اور ابن الزبیر سے منقول ہے اوسکا انکار کسی صحابی نے باوجود کثرت صحابہ اور وجود علم کے نہین کیا پس یہہ حکم اجماعی ہوگیا صحابہ کا پس عدم علم امام شافعی اور ابن عیینہ سے یہہ حکم اجماعی صحابہ کا کیونکر چھوڑ دیا جاے اور اگر انکار کسی صحابی کا ہو تو معاندین شافعیہ اوسکو نقل کرین قال الزیلعی روی الطحاوی ان زنجیا وقع فی بیر زمزم فمات فیها فامر ابن عباس وابن الزبیر فاخرج وامر ان ینزح قال فغلبتهم عین جاءتهم من الرکن فامر بها فدست بالقباطی والمطارف حتی نزحوها فلما نزحوها انفجرت علیهم والصحابة متوافرون من غیر نکیر فکان اجماعاً انتهی اور نیز شبہہ حدیث نزح زمزم کی جو روایت کی ہے ابن سیرین نے ابن عباس سے مرسل ہے اسلیے کہ ملاقات ابن سیرین کی ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے نہین ہوئی لیکن حدیث مرسل نزدیک امام ابی حنیفہ کے اور قول مشہور مین نزدیک امام مالک کی اور اسیطرح نزدیک امام احمد حنبل کے اور باقی ائمہ اعلام کے بلکہ نزدیک سب تابعین کے اور جو اونکے بعد ہین راس مائتین تک محتج بہا اور مقبول ہوتی ہے قال الشیخ وجیه الدین فی شرح شرح نخبة الفکر وقال مالک فی المشهور عنه انه صحیح وابو حنیفة وطائفة من اصحابهما وغیرهم من ائمة العلماء کاحمد فی المشهور عنه انه صحیح محتج به بل حکی ابن جریر اجماع التابعین باسرهم علی قبوله وانه لم یأت عنهم انکاره ولا عن واحد من الائمة بعدهم الی راس المائتین الذین هم من القرون الفاضلة المشهود لها من الشارع صلی اللہ علیه وسلم بالخیریة وبالغ بعض القائلین بقبوله فقواه علی المسند معللاً بان من اسند فقد احالک ومن ارسل فقد تکفل لک انتهی وقال العلامة ابن الاثیر فی مقدمة جامع الاصول والناس فی قبول المراسیل مختلفون فذهب ابو حنیفة ومالک

ابی قیس وابراہیم النخعی وحماد بن ابی سلیمان وابو یوسف ومحمد بن الحسن ومن بعدہم من ائمۃ الکوفۃ الی ان المراسیل مقبولۃ محتج بہا عندہم انتہے پس ارسال سے ضعف اور غیر محتج بہا ہونا اس حدیث کا کسطرح ہوگا اور منقطع ہونا اسکا باعتبار اصطلاح بعض اہل حدیث کے منافی مرسل ہونیکی نہین ہے اِسلیئے کہ موافق اُس اصطلاح کے انقطاع بالمعنی الاعم لیا جائیگا جو شامل ہے مرسل اور معضل اور معلق کو کما قال فی شرح شرح نخبۃ الفکر والخطیب وابن البر وغیرہما من المحدثین ان المنقطع مالم یتصل اسنادہ علی ای وجہ کان انقطاعہ بحیث یشمل المرسل والمعضل والمعلق انتہی بقدر الحاجۃ بلکہ یہہ حدیث روایت ابن ابی شیبہ در روایت طحاوی مین صحیح اور متصل الاسناد ہے کما نقل عن ابن الہمام ورواہ ابن ابی شیبۃ عن ہشیم عن عطاء وہو سند صحیح ورواہ الطحاوی عن صالح بن عبد الرحمان حدثنا سعید بن منصور حدثنا ہشیم حدثنا منصور عن عطاء ان حبشیا الخ پس بر تقدیر تسلیم عدم قبول مراسیل کے موافق مذہب امام شافعی کے یہہ حدیث ان دونو روایتو مین سند صحیح و متصل رکھتی ہے پس نزدیک کسیکے ائمہ دین اور علماء مسلمین سے قابل رد نہوئی سوا امام شافعی کے اوروں کے نزدیک قابل رد نہونا تو ظاہر ہے اور نزدیک امام شافعی کے اِسلیئے کہ وہ خود فرماتے ہین کہ حدیث مرسل جسوقت اعتضاد پالیوے ساتھہ روایت اخری کے خواہ مرسل ہو یا مسند تو مقبول اور محتج بہ ہوتی ہے قال فی شرح نخبۃ الفکر وقال الشافعی یقبل ان اعتضد بمجیئہ من وجہ آخر یباین الطریق الاولے مسندا او مرسلا انتہی پس جب یہہ حدیث نزدیک فریقین بلکہ ائمہ اربعہ اور تمامی ائمہ دین کے مقبول اور محتج بہ ہوئی تو اب اگر تسلیم کر لیا جاوے یہہ امر کہ جابر جعفی اور ابن لہیعہ غیر محتج بہا ہین تو کچھہ مضرت نہین اِسلیئے کہ روایت حدیث مذکور کی اونہین پر منحصر نہین ہے اور یہہ جو مؤلف کہتا ہے کہ فتوی منقول ابن عباس کا علی تقدیر التسلیم حدیث موقوف ہے اور خبر قلتین کے حدیث مرفوع اور اہل اصول حدیث مرفوع کے ہوتے ہوئی حدیث موقوف کو حجت نہین گردانتی اور آپسمین ان دونونکو معارض نہین مانتی انتہی حاصلہ عجب بات ہے کہین اہل اصول نے یہہ نہین کہا بلکہ تمام اہل اصول یہہ لکھتے ہین کہ حدیث نبوی صلے اللہ علیہ وسلم جو اخبار آحاد سے ہے اگر اسکی راوی سے بہت حدیثین مروی ہون اور وہ معروف ہو ساتھہ اجتہاد کے جیسے خلفاء اربعہ اور عبادلہ ثلثہ تو بلا تامل مقبول ہی خواہ موافق قیاس کے ہو یا مخالف اور امام مالک اسپر نظے قیاس کو ترجیح دیتے ہین اور اگر راوی حدیث کا معروف بالاجتہاد تو نہین لیکن معروف فی الروایۃ ہے جیسے ابو ہریرہ اور انس ابن مالک تو حدیث مروی اونکی اگر موافق کسی قیاس کے پڑیگی تو قبول کیجائیگی اور اگر مخالف جمیع اقیسہ

کے ہوگی تو مقبول اور معمول بہا ہوگی اور اگر راوی حدیث کا معروف بالروایۃ نہین بلکہ ایک دو حدیثین
اُس سے مروی ہین پس اگر سلف نے اُس سے روایت کی اور صحت حدیث پر اوسکی گواہی دی یا طعنہ
سے سکوت کیا تو اوسکی حدیث کا حال مثل معروف الروایۃ کے ہے اور اگر بعض نے سکوت کیا اور بعض نے
طعنہ تو در صورت موافقت قیاس کے تو قبول کیجائیگی اور بمخالفت قیاس کے رد ہوگی اور اگر سب صحابہ نے اسکی
راوی کو رد کیا تو حدیث مروی اوسکی ہرگز قابل حجت نہین قال فی التوضیح الراوی اما معروف بالروایۃ واما مجہول
ای لم یُعرف الا بحدیث او حدیثین والمعروف اما ان کان معروفا بالفقہ والاجتہاد کالخلفاء الراشدین
والعبادلۃ ای عبد اللہ بن مسعود و عبد اللہ بن عباس و عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالی عنہم وزید ومعاذ وابی
موسی الاشعری و عائشۃ ونحوہم رضی اللہ تعالی عنہم وحدیثہ یُقبل وافق القیاس او خالفہ وحکی عن مالک رضی اللہ
عنہ ان القیاس مقدم علیہ ورُد بانہ یقینی باصلہ وانما الشبہۃ فی نقلہ وفی القیاس العلۃ محتملۃ وہی الاصل ایضاً
اذا ثبت ان ہذا علۃ لکن یمکن ان یکون فی الفرع مانع او لخصوصیۃ الاصل اثر او بالروایۃ فقط کابی ہریرۃ و
انس رضی اللہ تعالی عنہما فان وافق القیاس قُبل وکذا ان خالف قیاساً ووافق قیاساً آخر لکنہ ان خالف
جمیع الاقیسۃ لا یقبل عندنا وہذا ہو المراد من انسداد باب الرای وذلک مثل حدیث المصراۃ واما المجہول
فان روی عنہ السلف وشہدوا لہ بصحۃ الحدیث صار مثل المعروف بالروایۃ وان سکتوا عن الطعن بعد النقل
فکذا لان السکوت عند الحاجۃ الی البیان بیان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنہ
یُقبل ان وافق قیاساً کحدیث معقل ابن سنان فی بروع مات عنہا زوجہا بلال بن مرۃ وما سمی لہا مہراً ولا
دخل بہا فقضی علیہ السلام لہا بمہر مثل نسائہا فقبلہ ابن مسعود وردہ علی رضی اللہ تعالی عنہما وقد روی عنہ
الثقات فعملنا بہ لما وافق القیاس ولم یعمل بہ الشافعی لما خالف القیاس عندہ وان ردہ الکل فہو مستنکر لا یعمل
بہ کحدیث فاطمۃ بنت قیس انہ علیہ السلام لم یجعل لہا نفقۃ ولا سکنی وقد طلقہا زوجہا ثلاثا فردہ عمر وغیرہ من
الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم انتہی مختصراً پس نزدیک اہل اصول کے مطلقاً اور علی العموم یہہ کہان ہے
کہ حدیث مرفوع الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قول غیر پر اگرچہ صحابی ہو ترجیح رکہتی ہے اور بعض شبہات جو
اس مضمون پر بعض اہل اصول سے منقول ہین باآنکہ ساتھ اجوبہ معقول کے مدفوع ہین ہمکو مضر نہین اسلئے کہ
مقصود ہمارا تو یہہ ہے کہ نسبت کرنا ترجیح حدیث مرفوع کی مطلقاً اوپر حدیث موقوف کے طرف اہل اصول
کی غلط ہے اب اگر کلام اہل اصول بالفرض مخدوش بہی ہو تو ہو مذہب انکا تو وہ قرار پایا اگرچہ انہون نے

بفرض المحال غلط ہی کہا اور غرض مؤلف تنویر کے نقل کرنے فتوای ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ تعالی
عنہما کے سے یہ ہے کہ خبر قلتین اگر صحیح اور قابل احتجاج ہوتی تو ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ تعالی عنہما
ممکن نتھا کہ اوسکو ترک کرکے اپنے اجتہاد پر عمل کرتے اور یہہ کہنا کہ شاید یہہ حدیث ان دونو صاحبونکو نپہونچی
ہو باآنکہ یہہ امر شان ان دونو حضرات سے بعید تر ہے اسلئے کہ یہہ دونو صاحب مجتہد مطلق اور کثیر العلم تھے
اور آیات اور احادیث احکام کا پہونچنا مجتہد مطلق کو ضروری اور شرط اجتہاد ہے کما ذکر فی کتب الاصول
وجہ آخر سے مدفوع ہے اسلئے کہ بالفرض ان دونو صاحبونکو یہہ حدیث نہین پہونچی تھی تو اور صحابہ کرام جو
ہزارون اوس زمانہ مین اور وقت فتوی نزح زمزم کے مکہ مین حاضر اور موجود تھے اونکو تو پہونچی تھی پہر اونمین
سے کسی نے انکار اس فتوی کا کیون نکیا اور یہہ ممکن نہین کہ کوئی امر مخالف حدیث صحیح کے جو قابل احتجاج ہی
صحابہ کرام کو معلوم ہوا اور کوئی اونمین سے انکار اسکا کبھی نکرے ایسے مداہنت فی الدین صحابہ مین نہین ہوسکتی
اسی نظر سے زیلعی رحمہ اللہ تعالی نے فتوی ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ تعالی عنہما کو حکم اجماعی قرار دیا
ہے وقد مر تصریح کلامہ اور تنقید احادیث اور علم و فہم ان صحابہ کا مؤلف معیار ومن تجنٗد و حدوہ سے کم تہا
پس کمال افسوس ہے مؤلف معیار تو عامل بالحدیث اور ناقد اور فقیہ ہوا اور حضرت عبد اللہ بن عباس اور ابن
الزبیر اور جمیع صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم تارک حدیث اور غیر عارف الصحۃ ہوئی اور یہہ ایک کلام مجمل جو صاحب
بحر الرائق کا نقل کیا ہی و حدیث النبی صلے اللہ علیہ وسلم مقدم علے غیرہ انتہی معلوم نہین کہ کون سے محل مین
صاحب بحر نے یہہ کہا ہی اور غیر سے مراد کیا لیا ہی جب تک اسکا محل صحیح نکالا جاے اور عموم پر باقی رکھا جاے
تو سراسر غلط ہے اسلئی کہ قران شریف بھی غیر کلام نبوی ہی اور اجماع قطعی صحابہ کرام بھی غیر کلام نبوی ہے
اور انپر حدیث کو مطلقاً ترجیح اور تقدیم نہین اور بھی اقسام حدیث کے بہت ہین بعض اسمین سے قابل قبول ہین
اور بعض نہین پس علے الاطلاق تو حکم قبول اور محتج بہ ہونیکا بھی نہین کر سکتے حکم تقدیم علے الغیر کیسے کر سکینگے
وقد مر تصریحہ من کلام اہل الاصول اور دعوی صحت اور محتج بہ ہونے حدیث قلتین کا جو مؤلف معیار کرتا ہے
جب اسکو مبرہن کریگا تو جواب اسکا دیا جائیگا اور اگر حدیث قلتین ہماری نظر مین صحیح اور قابل عمل ہوتی تو البتہ
محمل اس کا جد اور محمل فتوای ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما اور حدیث مستیقظ اور حدیث لایبولن
الخ کا علیحدہ علیحدہ نکالتے ہماری نزدیک تو حدیث قلتین کو لیاقت معارضہ احادیث صحیحہ مذکورہ کے اصلا نہین
اسلئی کہ تعارض بغیر مساواۃ کے نہین ہوسکتا اور حدیث مذکور بجہت عدم تعیین مراد کے اور اضطراب فی المتن

والاسناد کے ساد ہی احادیث مذکورہ کے نہین قال فی المنار وکن المعارضۃ تقابل الحجتین علی السواء لا مزیۃ لاحدہما علی الآخر فی الذات والصفۃ انتہی پس کسی محل پر محمول کرنیکے کیا حاجت حدیث قلتین تو مقابلہ احادیث مذکورہ مین کالعدم ہی اور کلام منقول نخبۃ الفکر اور شرح اسکی کا باب حدیثین متعارضین مین ہی اور جب حدیث قلتین کو صلاحیت تعارض نہوئی تو کلام منقول کیا مفید اور صورت توفیق جو مبنی ہے اوپر تقابل اور تعارض کے بیکار اور غیر مفید ہے اسی سبب سے ہم بیان فساد صور مذکورہ توفیق کیطرف متوجہ نہین ہوتی والا صور توفیق جسکو مولف معیار اپنی زعم مین قابل بیان سمجھا ہی لائق التفات و اصغا نہین ہین اور یہہ جو مولف امام شافعی سے نقل کرتا ہے جواب فتوای نزح زمزم مین کہ تم ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ سے روایت کرتے ہو کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ پانی کو کوئی چیز نجس نہین کرتی پس دیکھتا ہی تو کہ ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ خود ایک حدیث روایت کرتے ہین پہر اوسکو چہوڑتے ہین اور یہی روایت کرتے ہین ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ سے کہ انہون نے وضو کیا ایک غدیر سے کہ وہ دفع کرتا تہا جیفہ کو اور روایت کرتی ہین انسی کہ پانی نہین نجس ہوتا پس اگر انہین کوئی روایت بہی تہہ سے تو دلالت کریگی اوپر اثبات کے کہ پانی زمزم کا بجہت گرنے زنجی کے نہین کہینچا گیا اور اگر واقع یہی ہوا ہو تو بجہت تنظیف کے تہا انتہی ترجمہ کلامہ لمخذہ عجب بات ہی روایت کرنا کسی حدیث کا اثبات کو کب چاہتا ہی کہ راوی حدیث کو ظاہر معنی پر اوسکی عمل کرنا لازم ہو محتمل ہے کہ وہ حدیث مروی نزدیک راوی اوسکی کے منسوخ ہو یا ضعیف ہو یا ماول ہو یا اور کوئی وجہ مرجوحیت کی اوسکی نظر مین قرار پائی ہو اور مخالفت کرنا اس راوی کا جو عدل اور ثقہ اور مجتہد خصوصاً صحابی جلیل القدر ہی صریح دال ہے اثبات پر کہ یہہ حدیث ساتہہ کسی وجہ معقول کے قابل ترک ہی اور یہہ بہی لازم نہین کہ مخالفت کرنا راوی کا حدیث مرویہ اوسکی سے باطل کیا جاوے ساتہہ ذکر روایت اس حدیث کے معلوم نہین کہ یہہ حکم کس شرع کا ہے ذرا غور تو کرو کہ حدیث الماء لا ینجسہ شی امام شافعی کے نزدیک بہی صحیح ہی پہر باوجود علم صحت حدیث کے شافعی اسکی مخالفت کیون کرتی ہین اور فرماتے ہین کہ پانی کمتر قدر قلتین سے ساتہہ وقوع نجاست قلیلہ کے نجس ہو جاتا ہے پس اگر امام شافعی کے معاون کوئی وجہ اسکی بیان کرینگے تو ہم بہی کوئی وجہ فتوای ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما کے بیان کر دینگی قال العلامۃ المحقق ابن الہمام وقول الشافعی لا نعرف ہذا عن ابن عباس وکیف یروی ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الماء لا ینجسہ شیء ویترکہ وان کان قد فعل فلنجاسۃ ظہرت علی وجہ الماء او

للتنظیف کذا دفع بان عدم علمها لا یصلح دلیلاً فی دین الله تعالی ورواية ابن عباس ذلك لعلمك انته
فکما قلت یتنجس ثا دون القلتین لدلیل آخر وقع عندک لا یستبعد عن ابن عباس مثله انتهى مختصراً وقد مر
مستوفى قبل اور مجرد قول شاہ ولی الله کا کہ فلانے حدیث کی صحت محدثین کے نزدیک ثابت نہین برہان
شرعی نہین ہی کہ تسلیم کیجاوی ہمنے اسماء کبار محدثین کے جنہون نے تصحیح حدیث زمزم کی ہی روایت
طحاوی اور روایت ابن ابی شیبہ سی نقل کر دیئے اور بھی بعض متعلقات اوسکی عنقریب آتی ہین پس
ظاہر ہوا یہہ امر کہ علم شاہ ولی الله صاحب کا روایت صحیحہ اُس حدیث کو نہین پونہچا ورنہ کبہی ایسی بات نفرماتے
اور ہر مسلمان عاقل پر یہہ امر مخفی نہین کہ امام ابی حنیفہ اور امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام زفر
اور طحاوی اور کرخی اور سرخسی اور بزدوی اور امام ابو المنصور ماتریدی وغیرہم من محققی الحنفیہ کا علم
اور تنقید احادیث شاہ ولی الله سی کم نتہا پس یہہ کہنا انکا کہ آثار منقولہ صحابہ اور تابعین سی جیسی اثر
ابن الزبیر کا بیچ باب گرنے زنجی کے اور علی رضی الله تعالی عنہ کا بیچ باب چوہی کے اور نخعی اور شعبی
کا بیچ باب بلی کے نہین ہی اُس قسم سے کہ گواہی دین محدثین اوسکی صحت پر انتہی قابل قبول نہین اسلئی کہ
مقابل مین ان اکابر محققین اور ائمہ دین کے ایسی بات بلا دلیل کسطرح سنی جاوی اور حدیث قلتین کو ثبت
کہنا بنسبت ان آثار کے یہہ بھی مجرد القول ہے جسجگہہ مؤلف معیار اسکو ثابت کریگا اوسجگہہ ہم ضعف اور
ابہام اسکا وجوہ صریحہ سی کہولین گے اور انشاء الله تعالی ماہیت دعوی اثبتیت کہلجائیگی اور وہ جو
مؤلف معیار موافق عادت قدیمہ اپنی کے زبان عربی مین اعتراض کرتا ہی جسکا ترجمہ یہہ ہی کہ بعض یہہ کہتے
ہین کہ فاء داخلہ اوپر لفظ نزح کے بعد ذکر کرنے موت زنجی کے بیچ زمزم کے چاہتی ہی اسبات کو کہ
علت امر کی واسطی نزح کے موت زنجی تہی نہ امر آخر جیسی کہ بیچ قول مشہور کے زنی ماعز فرجم وسہی رسول الله
صلی الله علیہ وسلم فسجد پہر اسکا ایک جواب یہہ دیا کہ یہہ قاعدہ مطرد نہین ہی یعنی سب جگہہ یہہ امر جاری
نہین ہی اسواسطی کہ حدیث ابی جحیفہ مین وارد ہے خرج رسول الله صلی الله علیہ وسلم بالہاجرة بالبطحاء
فتوضأ رواہ الشیخان پس دیکہو کہ نکلنا رسول الله صلی الله علیہ وسلم کا علت وضو کی نہین ہی انتہی ترجمتہ
حال اوسکا یہہ ہے کہ علامہ ابن الہمام اور علامہ حلبی وغیرہم من المحققین نے اس کلام امام شافعی کا کہ
نزح زمزم کا واسطی تنظیف کی تہا نہ بجہت نجاست کی بسبب مرنے زنگی کے جواب یون فرمایا کہ سوق عبارت
اس محل مین اسبات کو چاہتا ہے کہ فاء داخلہ اوپر لفظ نزح کے واسطی ترتب معلول کے ہی اوپر علت کے

جیسے کہ اس عبارت مین زنا ماعز فرجم اور سہی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے الصلوۃ فسجد یعنی رجم بسبب زنا کے اور سجدہ بسبب سہو کے واقع ہوا پس معنی اس کلام کے ان حبشیا وقع فی زمزم فمات فامر عبد اللہ ابن الزبیر فنزح ماؤہا الخ یہہ ہونگے کہ بسبب نے حبشی کے زمزم مین حضرت عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ تعالے عنہ نے حکم نکالنی پانی کا دیا اور یہہ کہنا کہ نکالنا پانی کا بسبب تغلیت کے تہا سراسر منافی ہے سوق اور تبادر کے اور اگر ایسے ہی احتمالات خلاف سوق عبارت اور تبادر فہم کے نکالے جاوینگے تو تمام قواعد شرع اور احکام مستنبطہ مجتہدین کے درہم برہم ہو جائینگے مثلاً کسی نے کہا بعت منک ہذا العبد پس کہا خرید نیوالے نے فہو حر تو فقہا اور اصولیین اسجگہہ کہتے ہین کہ یہہ فہو حر ساتہہ حرف فا کے کہنا دلالت کرتا ہے اوپر قبول کر لینے بیع کے اسلئے کہ اس سوق کلام مین حرف فا ہی واسطے ترتب مسبب کے اوپر سبب کے اور نفس ایجاب بیع کا مترتب علیہ حریت اعتاق کا نہین ہوسکتا حریت اعتاق تو موقوف ہے اوپر ملک معتِق کے اور ملک معتَق کے عبد مذکور مین بغیر قبول کر لینے بیع کے نہین ہوسکتی اس سبب سے قبول کرنا بیع کا اقتضاءً یہانپر نکالتی ہین قال فی التوضیح فان قال بعت منک ہذا العبد فقال الآخر فہو حر یکون قبولاً بخلاف ہو حر انتہے اب اگر اس محل مین کہا جاوے کہ حرف فا واسطے مجرد تعقیب ذکری کے ہے نہ واسطے ترتب اعتاق کے اوپر ملک کے جو ساتہہ قبول بیع کے حاصل ہوتی ہی تو کلام حاقل لغو ہو جائیگا اور نزدیک علماء اصول اور عربیت کی ہرگز یہہ امر مقبول نہوگا اسلئے کہ سوق کلام متحمل اسی تاویل کا نہین ہے اسیطرح احکام کثیرہ ہین جنہے بخوف طوالت ذکر اونکا نہ کیا پس غور کرنا چاہیئے کہ ابن الہمام وغیرہ نے دعوی اطراد استعمال فا کا واسطے ترتب کی نہین کیا تہا جو مؤلف معیار اعتراض عدم اطراد پیش کرتا ہے ابن الہمام وغیرہ کو تو محل مخصوص مین بمقتضای سوق عبارت دعوی ہی اس امر کا کہ حرف فا یہانپر واسطے ترتب کی ہے پس اعتراض مذکور کو کلام محققین موصوفین پر اصلا توجہ نہین ثانیاً یہہ کہ ہم کہتے ہین کہ ہمنے تسلیم کیا یہہ امر کہ حرف فا واسطی ترتب ہی کی آتا ہی مطرداً لیکن بشرط اس بات کے کہ جو چیز پہلے حرف فا کے مذکور ہو تو اوسکو من حیث الشرع صلاحیت سببیت مدخول فا کی اور مدخول فا کو لیاقت مسببیت شئی سابق کی ہو اور امثلۂ مذکورہ سی اشارہ ہی طرف اثبات کی پہر دعوی انتقاض اس اطراد کا ساتہہ حدیث خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لحاجۃ الی البطحاء فتوضأ الخ کی بیمعنے ہی اسلئی کہ خروج الی البطحاء کو من حیث الشرع صلاحیت سببیت وضو کی اور وضو کو لیاقت مسببیت خروج کی

وثانیاً ان معناہ ان المعنی الظاہر کما قال ہذا القائل لکنا صرفنا الحدیث عن المعنی الظاہر الی المؤول تطبیقاً بین الدلائل ای جمعاً بین ہذا الحدیث الذی علی تقدیر صحتہا و حدیث القلتین العوائن کیا بثبت صحۃ ... [illegible]

[illegible]

نہین اور وہ جو وجہ ثانی نے جواب مین کہا ہی کہ ہمنے علے تقدیر التسلیم اس معنی ظاہر سے طرف معنی اول کے رجوع کیا واسطے جمع دلائل کے اور تطبیق حدیثین کے انتہی محصلہ تو جواب اسکا یہہ ہی کہ حدیث قلتین اگر صحیح اور قابل احتجاج من حیث الاسناد والمتن ہوتی تو یہہ بات تمہاری قابل التفات تھے اور جب حدیث قلتین ضعیف اور مضطرب ہوئی تو قابل احتجاج نہین اور مقابلہ احادیث صحیحہ مین کالعدم ہی پس حاجت تطبیق نہین وہ تو مقابلہ احادیث مذکورہ مین متروک ہو جائیگی اور وہ جو قول علے رضی اللہ تعالی عنہ سی کہ انہون نے بجہت پیشاب کردینے کسیکے ای مین کوئی کو پاک کرنیکا حکم دیا تہا نقلا عن المحلے جواب دیا ہی بانیطور کہ نہی فرمانا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا پیشاب کرنے سے بیچ ماء دائم کے اسلئی تہا کہ ایک شخص کو بول کرتے دیکہکر اور آدمی بھی اوسمین پیشاب کرنے لگین گے یہانتک کہ کثرت بول سی پانی متغیر اور نجس ہو جائیگا اور اسلئی تھا کہ اگرچہ پانی بول سے نجس نہین ہوتا لیکن طبیعت اس سی نفرت کرتی ہے انتہی محصل کلامہ ذرا بنظر غور ملاحظہ کرو کہ محلے مین یہہ جواب شافعیہ نقل کیا ہے حدیث لایبولن الخ کا کہ اوسمین نہی عن البول متحقق ہے نہ قول علی رضی اللہ تعالی عنہ کا کہ اوسمین نہی عن البول نہین ہے بلکہ اوسمین تو اخراج پانی کا حکم ہے عبارت محلی جو مولف نے نقل کی ہے اسکو دیکہو کہ اسمین قول علی رضی اللہ تعالی عنہ سی کچہہ علاقہ نہین واجاب الشافعیۃ عن حدیث النہی عن البول بانہ انما نہی عنہ لئلا یکون منجرا الی تنجس الماء وتغیرہ باقتداء الناس بذلک الرجل ولئلا یتنفر عنہ طبعا لا شرعا انتہی پس یہہ کہنا کہ ایسا ہی جواب دیا ہی محققین شافعیہ نے علی رضی اللہ تعالے عنہ کے قول سے جیسا کہ کہا محلے مین افترائی صرف ہی اور قول علی رضی اللہ تعالی عنہ مین تو یہہ تاویل ہو بھی نہین سکتی اسلئی کہ جب مستفتی بجہت پیشاب پڑ جانے کے حکم طہارت یا نجاست کنوئین کا دریافت کرتا ہی اور حضرت علے رضی اللہ تعالی عنہ جواب مین فرماتے ہین کہ سب پانی اسکا نکالا جاوی تو اسمین احتمال اقتدا ناس کا ساتھہ پیشاب کرنیوالیکے کہان ہے اور آگے پیشاب کرنے اور متغیر ہو جانی پانی سے کیا بحث ہی یہہ حکم صریح دال ہے اسبات پر کہ نزدیک حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ کے وہ پانی نجس تہا اور احتمال کراہت طبعی کا بھی قول مذکور مین نکالنا صحیح نہین اسلئی کہ محل بیان حکم نجاست اور طہارت مین حکم اخراج پانی واقع ہوا ہی اس محل مین حکم اخراج واسطی نفرت طبعی کے فرمانا تلبیس ہے اور پر سائل کے اور بہت مستبعد ہی شان حضرت علی رض سی اگر ایسی تلبیسات بعض ممکار اس زمانہ سی ہون تو ہون خلفاء راشدین نبوی محل بیان مین ایسی تلبیس کو کیونکر فرماتے باقی رہا یہہ امر کہ جواب مذکور شافعیہ جو حدیث لایبولن سی دیا ہی وہ

بھی تمام نہین ہی لیکن چونکہ یہہ محل بیان اوسکی کا نہین ہی لہذا ہم تفصیل سخن کو موقوف رکھکر فقط اتنی بات پر اکتفا کرتے ہین کہ نزدیک محققین اہل اصول کے مطلق نہی واسطی تحریم کے ہوتی ہی جبتک کوئی قرینہ خلاف تحریم کا موجود نہو اور حدیث مذکور مین کوئی قرینہ خلاف تحریم کا موجود نہین پس حمل کرنا نہی کا اوپر معنی مجازی اور کراہت تنزیہی کے کہ احتمال اقتدار مردم بول کنندگان اور تغیر مار مین بھی ہوسکتا ہی اور ایسی احتمالات سی تحریم نہین ہوجاتی بلا قرینہ کیونکر ہوسکی باآنکہ نہی مذکور موکد ہے ساتھہ نون ثقیلہ کی کہ مقتضی اوسکا تاکید اور شدت حکم ہی دوسری یہہ کہ اس صورت مین قید دائم کے بیکار ہوجائیگی اسلیے کہ کراہت تنزیہی تو بول کرنے کی پانی جاری مین بھی جاری ہی قال فی النہایۃ فان قیل جاز ان یکون النہی للادب او للتنزیہ قلنا مطلق النہی یقتضی الحرمۃ مع عرائہ عن التاکید فکیف اذا کان موکدا بالنون الثقیلۃ ولانہ لو کان کذلک لما قیدہ بالدائم فان الجاری یشارکہ فی ذلک المعنی انتہی اور یہہ جو مولف معیار نے کہا کہ اگر یہہ تاویلین حدیث زنجی اور حدیث علی رض مین نکرین تو حدیث بیر بضاعۃ کو کہ وہ صحیح ہی باطل ہوجائیگی اور حال یہہ ہے کہ روایت کیا ہی اوسکو ترمذی نے ابی سعید خدری سی اور ابوداود نے بھی روایت کیا ہی اور امام احمد اور یحیی ابن معین نے تصحیح کی ہی اوسکی انتہی محصل کلامہ تو پہلی جواب اسکا یہہ ہی کہ حدیث بیر بضاعۃ منسوخ ہی ساتھہ حدیث لا یبولن کے کہ سب حضرات شافعیہ اور باقی محدثین صحت اوسکی مسلم رکھتی ہین اور قرینہ اسبات کا کہ حدیث لا یبولن موخر اور ناسخ ہی حدیث بیر بضاعۃ کے یہہ ہی کہ فتاوی صحابہ کرام رضی اللہ تعالی عنہم کے موافق ہین حدیث لا یبولن کی اور محمول کرنا فتاوی صحابہ کرام کو اوپر تنزیہ اور احتیاط کے بجہت مخالفت سوق عبارت اور قرائن آنیکے ہو نہین سکتا اگر تعرض بلکہ عدم منسوخیت حدیث لا یبولن کے حضرات شافعیہ بھی تسلیم کرتے ہین لیکن یہہ فرماتے ہین کہ پانی بقدر قلتین کثیر ہے اور مستند اونکا اس باب مین حدیث قلتین ہی اور ہم معشر حنفیہ بجہت ضعف اور اضطراب اور عدم تعئین مراد حدیث مذکور کے اوسکو قابل استناد نہین سمجھتی چنانچہ تفصیل اسکی عنقریب آتی ہی دوسرا جواب یہہ ہی کہ روایت کیا بخاری نے ابوہریرہ رضی اللہ تعالی عنہ سی اذا شرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبعا یعنی اگر کتا تمہاری برتن مین پانی پی لی تو برتن نجس ہوگیا اوسکو سات مرتبہ دہولو قال فی فتح الباری وفی الحدیث دلیل علی ان حکم النجاسۃ یتعدی عن محلہا الی ما یجاورہا بشرط کونہ مائعا وعلی تنجس المائعات اذا وقع فی جزءہا نجاسۃ وعلی تنجس الاناء التی یتصل بالمائع وعلی ان الماء القلیل

فيتنجس بوقوع النجاسة فيه وان لم تتغير لان ولوغ الكلب لا يغير الماء الذي في الاناء غالبًا انتهى اب جسوقت يهه حديث نزديک حضرات شافعيه کے بهی دال هوئی اوپر تنجس ماء قليل کے اور پانی بقدر قلتين کو کثير ٹهہرانا اونکا ساتهه حديث قلتين کے نزديک حنفيه کے قابل اعتبار نہوا کما ستسمع عنقريب تو بر تقدير عدم جريان اور کثرت کے پانی بير بضاعه کا قليل قرار پايا اور حديث دال على طهارته ساتهه اس حديث کلب کے منسوخ هوئی اب محل غور وانصاف هی که فتوی صحابه کرامؓ کے جو دال هين اوپر تنجس بير کے مؤيد کوء مين اگرچه مخالف هين حديث بير بضاعه کے ليکن کچهه مضر نهين اسلئے که حديث بير بضاعه منسوخ هی باحاديث صحيحه مذکوره کے تيسرا جواب يهه که پانی بير بضاعه کا کثير اور جاری تها پس فتاوای صحابه کرام جو دال هين اوپر تنجس ماء قليل غير جاری کے منافی اوسکی نهين روايت کيا امام طحاوی نے ساتهه سند اپنی کے واقدی سے که پانی بير بضاعه کا جاری تها بيچ بساتين کے پس وقوع نجاست اوسمين جبتک متغير اوصاف اوسکی کا نهوگا اوسکو نجس نکريگا اسپر مولف معيار اعتراض کرتا هے باينطور که تقريب مين ابن حجر عسقلانی نے فرمايا هے که واقدی متروک الحديث هے اور کہا نسائی نے که واقدی احاديث وضع کيا کرتا تها اور کہا بيهقی نے که واقدی کے حديث مسندسی بهی حجت نه پکڑنا چاهيئے چه جائيکه حديث مرسل تو جواب اوسکا يهه هے که متروک الحديث اور لا يحتج بحديثه دونو لفظ جرح مبهم کے هين اسلئے که اسمين بيان سبب جرح کا نهين هے اور عند المحققين جرح مبهم پر تعديل مقدم هے پس تعديل ابو بکر ابن العربی اور دراوردی اور ابن الجوزی وغيرهم کی واسطے محتج به هونے حديث واقدی کے اور دفع هونے جرح مبهم بيهقی اور ابن حجر کے کافی هے چنانچه خود ابن حجر شرح نخبة الفکر مين اور شراح اوسکی اسمضمون کو مفصل فرماتے هين اور مؤلف معيار جابجا بيچ جوابات وابحاث حديث قلتين وغيره کے اسی کلام ابن حجر سے استناد پکڑتا هے وتصريح کلامه هذا والجرح مقدم على التعديل يعني اذا تعارض الجرح والتعديل في راو واحد فجرحه بعضهم وعدله بعضهم فالجرح مقدم على التعديل وتمحل واطلق ذلک جماعة وذلک لان مع الجارح زيادة علم لم يطلع عليه المعدل ولان الجارح يصدق للمعدل فيما اخبر به عن ظاهر الحال وهو يخبر عن امر باطن خفي عن الآخر نعم ان عين سببا نفاه المعدل بطريق معتبر فانهما يتعارضان لکن محله التفصيل وهو انه ان صدر مبينا سببه من عارف باسبابه لانه ان کان غير مفسر اي لم يبين سببه مثل قولهم فلان ضعيف وفلان ليس بشيء او نحو ذلک مقتصرا

علے ذلک لم یقدح فیمن ثبت عدالتہ انتہی اور یہہ کہنا کہ یہہ لوگ ائمہ جرح و تعدیل سے نہین ہین
کلام بلادلیل ہے ابن جوزی اور درآوردی اور ابن ماجہ و غیرہم ابن حجرا ور بیہقے اور نسائی سے مرتبہ
علم حدیث مین کم نہ تھے کہ وہ تو ائمہ جرح و تعدیل مین سے نہون اور یہہ ہون اور اگر یون ہی بلا برہان
کسیکو ائمہ جرح و تعدیل سے خارج کیا جاوے اور کسیکو داخل تو ہم بھی کہہ سکتے ہین کہ ابن حجر اور بیہقے
اور نسائی ائمہ جرح و تعدیل سے نہین انکا ضعیف کہنا واقدی کو پایۂ اعتبار سے ساقط ہی باقی رہا
جرح نسائی کا کہ انہون نے صراحت نسبت کذب اور وضع حدیث کے طرف واقدی کے کی ہی تو جواب
اولا اوسکا یہہ ہے کہ امام ذہبی فرماتے ہین کہ دو عالم ثقہ اور معتبر فن حدیث کے نے کسی ضعیف کو ثقہ
نہین کہا اور نہ کسی ثقہ کو ضعیف کہا اس سبب خود مذہب نسائی کا یہہ تہا کہ جبتک جمیع محققین اہل
حدیث کسیکے متروک الحدیث ہونے پر اجماع نہین کرتے تھے تو اوسکی حدیث کو ترک نہین کرتے تھے
کما قال فے شرح نخبۃ الفکر قال الذہبی وہو من اہل الاستقراء التام فے نقد الرجال لم یجتمع اثنان
من علماء ہذا الشان ای من العدل المستقط قط علے توثیق ضعیف ولا علے تضعیف ثقۃ انتہی ولہذا ای
ولاجل انہ لم یجتمع اثنان من علماء ہذا الشان علے توثیق ضعیف ولا علے تضعیف ثقۃ وجرحہ کان مذہب
النسائی ان لا یترک حدیث الرجل حتے یجتمع الجمیع علے ترکہ انتہی اور واقدی کی تعدیل درآوردی اور
ابن الجوزی اور ابو بکر ابن العربی اور ابن دقیق العید اور حافظ ابو الفتح وغیرہم من المحققین نے
کی ہے اور ابن ماجہ کہ کتاب اونکی صحاح ستہ مین محسوب ہے اور محدثین مین بڑی شخص معتبر ہین واقدی
سے احادیث کی روایت کرتے ہین اور سوا اونکے اور محدثین نے بہی اونسے اخذ علم کیا اور یہہ امر
ثابت ہی عند المحدثین اور مسلم ہے عند مؤلف المعیار کہ روایت کرنا محدث کا کسی سے توثیق و تعدیل
ہے اوسکی کما یجئ فے کلام المولف نقلا عن الشامی قال فی خاتمۃ مجمع البحار محمد بن عمر الواقدی قاضے
العراق اخذوا عنہ العلم علے ضعفہ بل اجمعوا علیہ اخرج لہ ابن ماجۃ انتہی پس موافق مذہب نسائی
کے واقدی کے حق مین جرح نسائی کا قابل اعتبار و قبول نہ ٹھہرا اور شاید نسائی کو خبر تعدیل واخذ
کے جو ابن ماجہ وغیرہ من المحدثین سے واقع ہوئی ہی نہ پونہچی ورنہ خلاف مذہب اپنی کبہی جرح
اونپر نکرتے بلکہ حدیث اونکے ترک بھی نفرماتے اور ثانیا یہہ کہ شیخ حافظ ابو الفتح نے جو استاد ہین
علامہ تقی الدین السبکی کی جرح نسائی وغیرہ محدثین کو خواہ مبہم تہا یا مفسر رفع کرکے ترجیح توثیق کو

ثابت کیا ہے قال العلامۃ الحلبی نے شرح المنیہ قال الشیخ تقی الدین بن دقیق العید فی الامام جمع
شیخنا ابو الفتح الحافظ فی اول کتاب المغازی والسیر من ضعفہ ومن وثقہ ورجح توثیقہ وذکر الاجوبۃ
عما قیل فیہ انتہی اور ثالثاً یہہ کہ ہمنے موافق زعم باطل معترض کے تسلیم کر لیا عدم توثیق واقدی کو
لیکن یہہ جو واقدی نے کہا ہے کہ پانی بیر بضاعہ کا جاری تھا طرف بساتین کی یہہ حدیث نہین ہے
کہ بجہت عدم توثیق واقدی کے اسکو ترک کر دیا جاے یہہ تو ایک خبر ہے از باب طہارت یا نجاست پانی
کے اور خبر طہارت ونجاست پانی مین خبر فاسق کی بھی مع التحری معتبر ہے اور نہونا اس خبر کا حدیث
ظاہر ہے اسلیے کہ حدیث کہتے ہین قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تقریر اور فعل اونکے کو
اور بھی اطلاق کیا جاتا ہے قول اور فعل اور تقریر صحابہ اور تابعین پر اور خبر مذکور انمین سے نہین
ہے اور یہہ امر کہ خبر فاسق کی بھی مع التحری باب طہارت اور نجاست مین معتبر ہے تمامی کتب اصول
مین مذکور ہے قال فی التوضیح وما کان من الدیانات کالاخبار بطہارۃ الماء ونجاستہ فکذا اے
یثبت باخبار الواحد بالشرائط المذکورۃ لکن ان اخبر بہ الفاسق او المستور یتحری لان ہذا امر لا
یستقیم تلقیہ من جہۃ العدول بخلاف امر الحدیث ففی کثیر من الاحوال لایکون العدل حاضراً عند الماء
فاشتراط العدالۃ لمعرفۃ الماء حرج فلا یکون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام
التحری بہ انتہی مختصراً وہکذا فی عامۃ کتب الاصول اور اس محل مین جو تحری کی گئی تو یہی معلوم
ہوا کہ خبر واقدی کی حق ہے اسلیے کہ جسوقت پانی بیر بضاعہ کا جاری ساتھہ سقی بساتین کے نہ تھا تو بجاے
تھا کہ بالضرور ساتھہ وقوع جیفون اور لتون حیض اور گندگیون کے جیسا کہ نزدیک جمہور کے ثابت
اور مسلم ہے لون اور بو اور مزہ اسکا متغیر ہو جاتا اور اجماعاً نجس قرار پاتا اور یہہ بات حضرات
شافعیہ بھی مانتے ہین کہ رنگ اور بو اور مزہ اوسکا متغیر نہ تھا ورنہ قول طہارت اوسکی کا بمخالفت
اجماع نفرماتے پس یہہ قرینہ صریحہ ہے اسبات کا کہ پانی اوسکا جاری تھا قال العلامۃ ابن نجیم
فی البحر والدلیل علی انہ کان جاریاً ان الماء الراکد اذا وقع فیہ عذرۃ الناس والجیف والمحایض
والنتن تغیر طعمہ وریحہ ولونہ وتنجس بذلک اجماعاً ولیس فی الحدیث فدل ذلک علی جریان مائہا انتہی
وقال بعید ہذا وقال الامام ابو نصر البغدادی المعروف بالاقطع لا یلیق بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ
کان یتوضأ من بیر ہذہ صفتہا مع نزاہتہ وایثارہ الرائحۃ الطیبۃ ونہیہ عن الامتخاط فی الماء فدل ان

ذلک کان یفعل فی الجاہلیۃ فشک المسلمون فی امرہا فبین النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ لا اثر لذلک مع
کثرۃ الترتاح انتہی اب اس تقدیر پر عدم توثیق واقدی بہی ہمکو مضر نہین آور اگر شبہہ پڑی کہ واقدی تو زمانہ
صحابہ اور تابعین مین نہ تہی پس خبر جریان بیر بضاعہ کی کسی سی سنی ہوگی اور وہ تجر صحابہ یا تابعین کیطرف
منتہی ہوگی پس یہہ خبر راجع ہوئی طرف حدیث کے اور واقدی نے حذف رواۃ کرکے اسکو ذکر کیا پس
عدم توثیق اونکی مضر ہوگی تو جواب یہہ ہی کہ یہہ امر اصلا ثابت اور معلوم نہین کہ واقدی نے یہہ خبر صحابہ یا
تابعین سے بوسایط یا بلا واسطہ سنی جائز ہے کہ زمانہ واقدی تک بیر بضاعہ بصفت قدیمہ باقی ہو یا بعد
تابعین کے اور لوگون نے اوسکو بصفت قدیمہ دیکہا ہو اور واقدی سے بیان کیا ہو پس ہونا اس خبر کا
حدیث کسطرح جانا گیا ظاہرا وسکا خبر سے جبتک کوئی قرینہ حدیثیت کا متعین نہو حدیث اُسکو نہین
کہہ سکتی اور احتمالات محضہ سی ابطال اُسکا نہین کرسکتے آور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ مجمع البحار مین
لکہا ہے حق واقدی مین قیل کذاب احتال فی ابطال الحدیث نصرۃ للرأی الخ باوجود سقوط کی ساتہہ
اجوبہ سابقہ کے بہی مدفوع ہے باینطور کہ قائل مجہول جسکی طرف عبارت مجمع البحار مین ساتہہ لفظ قیل
کے اشارہ واقع ہی ساتہہ جرح مبہم یا مفسر کے کیہہ رتبہ رکہتا ہے کہ توثیق ابن ماجہ اور دراوردی
اور ابن جوزی وغیرہم کو اٹہا دی پس امید ہی کہ ہر ذی فہم منصف پر کہل گیا ہو یہہ امر کہ کوئی برہان مولف
معیار کی مبطل بلکہ منضعف آثار مذکورہ مرویہ مجتہدین صحابہ کو اور مصحح تاویلات زعمی آثار مسطورہ کو اور
مثبت سقوط اعتبار واقدی کو اور قابل احتجاج ہونے حدیث قلتین کو معرض بیان مین نہ آئی وسیجی مزید
تفصیل لذلک عندرد اقوالہ انشاء اللہ تعالی قال صاحب التنویر ہم کہتے ہین کہ حدیث قلتین نہین ہے
قابل سند کے الخ قال مولف المعیار یہہ حدیث صحیح ہے الخ مین کہتا ہون ساتہہ فضل و توفیق ربانی کے
کہ حدیث قلتین کی ضعیف ہی اور وہ ائمہ حدیث جنکی کلام سی استناد اور حجت پکڑی جاتی ہے اس حدیث کو
ضعیف کہتی ہین انمین سی حافظ ابن عبد البر اور قاضی اسمعیل اور ابو بکر ابن العربی اور ابن المدینی شیخ بخاری
اور ابو داؤد اور امام غزالی اور امام رویانی ہین بلکہ امام رویانی نے نقل کیا ضعیف ہونا اُسکا ایک جماعت
محدثین سی اور ذکر کیا شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے بہت وجوہ روایات اس حدیث کو اور بحث طویل
کی اوسمین خلاصہ اوسکا یہہ ہی کہ یہہ حدیث ضعیف ہی اور اسی سبب سی شیخ ابن دقیق العید نے اس حدیث
کو اپنی کتاب سی اِلمام مین نہین ذکر کیا باآنکہ شیخ موصوف شافعی المذہب ہین اور حاجت ذکر و تصحیح اس

حدیث کے بحث اثبات و نصرت مذہب شافعی کے بہت تھے قال العلامۃ ابن نجیم فی البحر قلنا ھذا الحدیث ضعیف و ممن ضعفہ الحافظ ابن عبد البر و القاضی اسماعیل ابن اسحاق و ابو بکر ابن العربی المالکیون و نقل ضعفہ فی البدائع عن ابن المدینی و قال ابو داود لا یکاد یصح لواحد من الفریقین حدیث عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی تقدیر الماء و یلزم منہ تضعیف حدیث القلتین وان کان رواہ فی کتابہ و سکت عنہ و کذا ضعفہ الغزالی فی الاحیاء و الرویانی فی البحر و الحلیۃ قال فی البحر و ھو اختیار جماعۃ رأیتہم بخراسان و العراق ذکرہ النووی کما نقلہ عنہ السراج الہندی و قال الزیلعی المخرج وقد جمع الشیخ تقی الدین بن دقیق العید فی کتاب الامام طرق ھذا الحدیث و روایاتہ و اختلاف الفاظہ و اطال فی ذلک اطالۃ یلخص منہا تضعیفہ لذلک فلذلک اضرب عن ذکرہ فی کتاب الامام مع شدۃ الاحتیاج الیہ انتہی پس اولا تو ہمکو وجوہ ضعف حدیث مذکور کے تفصیل کرنیکی حاجت نہیں ہے ان اکابر محدثین اور محققین کا ضعیف کہدینا اسکو کافی ہے خواہ وجہ اوسکی ضعف رواۃ ہو یا اضطراب متن یا ابہام معنی یا امر آخر پس مؤلف معیار جو ضعف اسناد وغیرہ دو تین سبب ضعف کے دفع کرکے ان اکابر محدثین کی تغلیط کرتا ہے علی تقدیر تسلیم صحۃ الرد اس سی ضعف حدیث دفع نہین ہوتا اسلئی کہ ماہرین فن حدیث خوب جانتے ہین کہ اسباب ضعف حدیث کی بہت ہین انہین سے اضطراب فی المتن والاسناد اور مطعونیت رواۃ باقسامہ اور اعضال اور تحریف اور تدلیس اور شذوذ اور تصحیف اور ابہام اور علت وغیرہ کو سمجھنا چاہیئے پس دو یا تین سبب کے دفع کرنے سی جمیع اسباب ضعف دفع نہونگے کہ حدیث صحیح قوی اور محتج بہ ہو جای اور وجوہ خمسہ ضعف حدیث قلتین کے جو مؤلف تنویر الحق نے بیان کی ہین اوسمین طعن فی الرواۃ کہین نہین کیا پس توثیق رواۃ اسجگہہ زاید اور غیر مفید ہے ہم اوسکی رد و تسلیم مین بحث نہین کرتے اور حدیث توثیق رواۃ طی کرکے کہتے ہین کہ یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ حدیث قلتین کو تصحیح کیا ہے ابن ماجہ اور ابن خزیمہ اور حاکم اور دارقطنی نے اور نقل کرتا ہی اسکو کبھی محلی مولفہ شیخ سلام اللہ سی اور کبھی بلوغ المرام شیخ ولی اللہ سی اور کہتا ہی کہ امام طحاوی نے بھی صحت اس حدیث کی تسلیم کرلی ہے جواب اسکا یہہ ہی کہ تصحیح ان اکابر کی منافی تضعیف حضرات مذکورین سابقین کی نہین ہے اسلئی کہ تصحیح انکی راجع ہے طرف اسناد کی اور تضعیف انکی راجع ہی طرف اضطراب متن یا ابہام معنی کے چنانچہ کلام امام طحاوی جسکو مؤلف معیار خود شرح معانی الآثار سے

سے نقل کرتا ہی مدوہ یہہ ہی خبر الثقلین صحیح و اسنادہ ثابت لاکن اتمام ترکناہ لانا لا نعلم ان الثقلان
انتہی شاہد عدل ہے اس مدعا پر یعنی حدیث ثقلین اگرچہ من حیث الاسناد صحیح و ثابت ہے
لیکن احتجاج ساتھہ اسکے صحیح نہین ہو سکتی کہ اسکے معنی مین ابہام ہے پس ہمکو تصحیح منقول مولف
معیار سے کچہہ منفعت نہوئی اور یہہ جو لکھا ہے کہ بیہقی کا ضعیف کہنا اس حدیث کو بایں معنی ہے
کہ یہہ حدیث علی شرط الشیخین نہین ہے ورنہ وہ کلام جو محلے سے منقول ہوا ہے بے معنے
ہو جائیگا انتہی لایق اصغا نہین ہو سکتی کہ ایسا امام حدیث یعنی بیہقی اُس حدیث کو جو علے
شرط الشیخین نہو خلاف اصطلاح اہل حدیث کے ہرگز ضعیف نکہیگا اور اصطلاح اہل حدیث مین
کبھی اطلاق ضعیف کا اوپر احادیث صحیحہ کے اگرچہ علے شرط الشیخین نہون نہین کیا جاتا ورنہ
اکثر احادیث صحیحہ بیہقی اور ترمذی اور ابو داؤد اور باقی کتب کے جو تمام مستند ہین جمیع
اہل مذاہب حقہ کے سب ضعیف کہلائینگی البتہ یہہ امر ہے کہ مراتب صحت کے مختلف ہین ساتھہ
قوت اور زیادت قوت کے لیکن کوئی مرتبہ صحت کا اگرچہ اقوی نہو متحد ساتھہ مرتبہ
ضعف کے نہین ہے وہو مما لا یخفے علے من لہ ادنی مس لفن الحدیث اور قطع نظر از ین
ہمنے تسلیم کیا کہ بایں معنی بھی اطلاق ضعیف ہوتا ہے لیکن اگر اسجگہہ یہہ معنی مراد ہوتے تو
ایسے اکابر شافعیہ جیسے امام غزالی اور ابن دقیق العید وغیرہم استناد ساتھہ اس حدیث
کے مع شدۃ الاحتیاج کیون ترک کر دیتے اور نقل صاحب محلی کی کس پایہ مین ہے
کہ بمقابلہ نقل زیلعی سنی جاوے صاحب محلی شیخ سلام اللہ رہنے والے بلدۂ راقم الحروف
کے اور قریب العہد تھے اس زمانہ سے اور حال اونکا بتفصیل معلوم ہے اور دیکھنے والے
اور تلامذہ اونکے ابتک بہت سے موجود ہین اونکا علم و فہم تو موافق علماء اس زمانہ کی ہی
تہا زیلعی و کرخی و طحاوی چہ رسد پہر ہمنے یہہ بھی مسلم رکہا کہ نقل صاحب محلی مقابلہ نقل
زیلعی مین قابل اعتبار ہے لیکن تطبیق بین النقلین یون ہی کہ تصحیح مصححین حدیث ثقلین کے
راجع ہی طرف صحت اور ثبوت اسناد کے اور تضعیف مضعفین کے متوجہ ہی طرف غیر محتج بہ
ہونے حدیث کے بسبب ابہام وغیرہ کے کما سیجئ بیانہ عنقریب آور یہہ جو مولف معیار
نے کہا کہ غزالی اور دیانی وغیرہم مقلدین سے ہین نہ ائمہ جرح و تعدیل سے پس انکی قول کا

کیا اعتبار بہت عجیب بات ہی صاحب محلی قابل اعتبار اور امام غزالی اور رویانی اور ابن عبد البر اور قاضی اسمعیل اور ابو بکر بن العربی اور آوردی اور ابن المدینی اوستاد محمد بن اسمعیل بخاری وغیرہم سب لائق عدم اعتبار ایسی اندہیر کا کیا جواب آور ثانیا یہہ کہ یہہ حکم کس ملت کا ہے کہ ائمہ جرح و تعدیل مقلد نہین ہوا کرتے اور آپسمین مقابل اور قسیم ہین اور مرتبہ ابن المدینی اور امام غزالی اور رویانی وغیرہم من المذکورین کا شافعیہ مین اور مرتبہ ابو زید دبوسی و زیلعی اور صاحب ہدایہ کا معشر حنفیہ مین بہت واضح ہی یہانتک کہ انکو محققین اصحاب ہمین نے بعض اقسام مجتہدین سی محسوب کیا ہی انپر ایسی طعن بلا دلیل بیت عنکبوت سی بھی زیادہ اوہن ہے اور یہہ جو مولف معیار نے کہا کہ اب رہا ضعیف کہنا ابن عبد البر اور ابو داؤد اور علی بن المدینی کا سو البتہ جرح انکا پایہ اعتبار مین ہی لاکن اگر با بیان سبب ہو اور با دلیل ہو تو معتبر ہی ورنہ بلا بیان سبب جرح انکا بھی مقبول نہین ہو نیکا جیسا کہ اسکو وجیہ الدین علوی نے حاشیہ شرح نخبہ مین نقل کیا ہے انتہی محل غور ہے کہ کلام وجیہ الدین علوی کا بیچ جرح اور تعدیل رواۃ احادیث کے ہے نہ بیچ صحت اور ضعف نفس احادیث کے جیسا کہ ابتدای مبحث مین فرماتے ہین و من المہم ایضاً معرفۃ احوالہم تعدیلاً و جرحاً و جہالۃً انتہے پہر بعد اتمام مبحث کے فرماتے ہین و قد عقد ابن عبد البر فی کتاب العلم باباً لکلام الاقران المعاصرین بعضہم فی بعض و رأی ان اہل العلم لا یقبل جرحہم الا ببیان و اضح و الجرح مقدم علی التعدیل یعنی اذا تعارض الجرح و التعدیل فی راوٍ واحد فجرحہ بعضہم و عدلہ بعضہم فالجرح مقدم علی التعدیل و یعمل بہ و اطلق ذلک جماعۃ لکن محلہ التفصیل و ہو انہ ان صدر مبینا سببہ من عارف باسبابہ لانہ ان کان غیر مفسر مثل قولہم فلان ضعیف و فلان لیس بشیٔ او نحو ذلک مقتصراً علی ذلک لم یقدح فیمن ثبت عدالتہ الخ یعنی ابن عبد البر نے کتاب العلم مین ایک باب علیحدہ منعقد کیا ہی اسمین نقل کئی ہین اعتراضات بعض ہمعصرون کے اوپر دوسری ہمعصرون کی اور سمجہا ہی یہہ بات کہ اہل علم نہین قبول کرتے ہین جرح معاصرین کا مگر ساتھہ بیان سبب کے اور وہ جرح مقدم ہے اوپر تعدیل کے بیچ حق راوی واحد کے یعنی اگر کسی راوی کو بعض نے مطعون کیا اور بعض نے کہا کہ یہہ راوی ثقہ اور اچھا ہی تو اعتبار کیا جائیگا قول طعنہ والون کا اور

اسکو ایک جماعہ محدثین نے مطلق چہوڑا ہے لیکن حق یہہ ہی کہ اگر عارف فن حدیث جاننے والا اسباب جرح کا ساتھہ بیان سبب کے جرح کرے تو جرح اوسکا مقبول ہی اسلئے کہ اگر بغیر بیان سبب کے جرح کریگا تو عدالت راوی مین قدح نہوگا انتہی ترجمۃ آب بہت ظاہر ہے اس کلام وجیہ الدین سے یہہ امر کہ یہہ بحث حق رواۃ احادیث مین ہی نہ حق نفس احادیث مین بلکہ طعن جو نفس احادیث مین ہو تو اوسکو جرح اور تعدیل کہتے بھی نہین اور یہی جو ائمہ مذکورین سے طعنہ اوپر حدیث قلتین کے نقل کیا ہے اسمین طعنہ اوپر رواۃ کے نہین کہ حق رواۃ مین یہہ کلام متوجہ ہوا ب تلبیس مؤلف معیار کے جو قابل تعجب کی ہے ہمکو کیا معلوم ہوگی شاید مؤلف معیار راوی اور مروی مین تفرقہ نہین کرسکا جو حکم راوی حدیث مین جاری کیا دیکہو طعن ارباب حدیث کی بیچ احادیث ضعیفہ کے بیشتر جگہو نمین ساتھہ بیان اسباب کے نہین ہین جسکو حدیث مین مہارت ہی اور کتب حدیث اوسکی نظر سے گزری ہین اسپر یہہ بات بہت واضح ہے کہ اکثر جگہہ بیہقی اور دارقطنی اور امام احمد حنبل اور علی بن المدینی اور یحیی ابن معین وغیرہم من النقاد احادیث مین فرماتے ہین کہ یہہ ضعیف یا غیر محتج بہ ہی اور باینہمہ ان احادیث کو محدثین ضعیف مانتے ہین اور مثل مؤلف معیار کے شرائط طعن رواۃ کی جو اسمین جاری ہوں اخبار واحادیث مین جاری نہین کرتے بلکہ اسباب ضعف کے قابل بیان ہونا بلکہ قابل درک فہم مضعفین منفصلا ہونا بھی ضروری نہین ہین فقط ذوق سلیم حکم ضعف کا اوپر کسی حدیث کی کرتا ہے اور اگر وجہ ضعف کی دریافت کیجاوی تو مضعف اوسکو تفصیلا جانتا ہی اور نہ بیان کرسکتا ہے پہر ضعف اسکا نزدیک محققین کے مانا جاتا ہی اور حدیث کو معلل کہا جاتا ہی اور غیر محتج بہا کہنا جاتا ہی قال العلامۃ وجیہ الدین العلوی وابن حجر نے شرح نخبۃ الفکر وشرحہ والعلۃ عبارۃ عن اسباب خفیۃ غامضۃ قادحۃ فی صحۃ الحدیث فالحدیث المعلل ہو الحدیث الذی اطلع علی علۃ تقدح فی صحتہ مع ان ظاہرہ السلامۃ لیس للجرح مدخل فیہا لکونہ ظاہرا وہو من اغمض انواع علوم الحدیث وادقہا واشرفہا حتی قال ابن مہدی لان اعرف علۃ حدیث احب الی من ان اکتب عشرین حدیثا لیس عندی ولا یقوم بہ الا من رزقہ اللہ فہما ثاقبا وحفظا واسعا ومعرفۃ تامۃ بمراتب الرواۃ وملکۃ قویۃ بالاسانید والمتون ولہذا لم یتکلم فیہ الا القلیل من

اہل ہذا الشان کعلی ابن المدینی واحمد ابن حنبل والبخاری ویعقوب ابن شیبۃ وابی حاتم وابی زرعۃ والدارقطنی وقد تقصر عبارۃ المعلل عن اقامۃ الحجۃ علی دعواہ بل بالذوق کالصیرفی فی نقد الدراہم والدنانیر قال ابن مہدی انہ الہام لو قلت لہ من این قلت ہذا لم تکن لہ حجۃ وکم من لا یہتدی لذلک انتہی اور جو جو عبارتین شرح نخبہ سے اس محل مین مؤلف معیار نے نقل کے ہین سب حق طعن رجال حدیث مین وارد ہین کام پس کوئی نقل تصحیح حدیث ثقلین مین اسکو مفید ہوئی اور نام چودہ محدثین کا گنتا کام نہ آیا اور صحیح کہنا بعض محدثین کا ایسی حدیث کو جو مخالف ہے اجماع صحابہ کے اور ضعیف کہین اسکو ائمہ حدیث مثل بیہقی اور ابو داؤد اور علی بن المدینی اور ابن عبد البر اور امام غزالے اور رویانی اور ابن دقیق العید اور ابو بکر بن العربی وغیرہم کیونکر قابل اعتبار و قبول ہوگا قال الشیخ عبد الحق الدہلوی فی شرح المشکوۃ قال ابن المدینی وہو امام ائمۃ الحدیث وشیخ البخاری انہ مخالف لاجماع الصحابۃ فان الزبیر وقع فی بیرزفرم فامر ابن عباس وابن الزبیر بنزح الماء کلہ بحضور الصحابۃ ولم ینکر منہم احد فیکون حدیث القلتین مخالفا للاجماع انتہی البتہ اگر قول صحت حدیث مذکور کو محمول کرو اوپر صحت اسناد کے اور قول تضعیف کو اوپر وجوہ آخر کے تو تطبیق بین الکلامین ممکن ہی اور مقبول لیکن اس تقدیر پر حدیث مذکور قابل احتجاج نہو جائیگی اور ایسی تصحیح حدیث جو راجع ہو فقط طرف اسناد کی مؤلف معیار کی کام آئیگی پس دفع کرنا مؤلف کا اسناد کی اضطراب کو بیفائدہ صرف ہی ہمنی دعوی اضطراب فی الاسناد کا نہین کیا جو اسکا مدعی ہو اوس سی یہہ بحث چاہیئے اور ہم جب اضطراب فی متن الحدیث اور ابہام معنے اسکا بیان کرینگے تو وہانپر حال تحقیق اور تعلقہ مؤلف کا کہل جائیگا اور وہ جو مؤلف نے زبان عربی مین کہا کہ اس تحقیق سی ساقط ہوا کلام بعض قاصرین کا کہ جرح مقدم ہی اوپر تعدیل کے اسلئے کہ اسجگہہ ہمنی جرح کو اوڑا ہی دیا انتہی اور عبارت مسلم نقل کے اور اوسمین تحریف کرکے لفظ عند الاکثر حذف کر دیا باآنکہ اس کلام کے توجیہ سی ہمکو کچہہ غرض نہین مگر اتنی بات کہتے ہین کہ اس قائل نے مذہب اکثر اصولئین پر جو جرح کو مطلقا تعدیل پر ترجیح دیتی ہین بنا کرکے کلام کیا ہے چنانچہ عبارت مسلم یہہ ہے اذا تعارض الجرح والتعدیل فالتقدیم للجرح مطلقا عند الاکثر انتہی پس اگر مؤلف معیار نے قول اکثر کو مسلم نکیا تو اُس سی بحث نہین ہے

قال صاحب التنویر اور وجه دوسری یهه هے که حدیث ثقلین کے مخالف هی اجماع صحابه کے
الخ قال مؤلف المعیار اس مغلطه سی تین جواب هین الخ اقول یهه جو مؤلف جواب اول مین کهتا
هے که پهلے اس قصے اور اجماع کے ثبوت هی مین کلام هے جیسا که سابق ذیل مین حدیث
زنجی کے انکار امام شافعی اور سفیان ابن عیینه اور ابو عبید کا سنن کبری اور محلی سے منقول
هوا انتهی جواب اسکا یهه هے که همنے بتصریح بوضاحت ثابت کیا یهه امر که عدم علم امام شافعی
اور ابن عیینه کا دین الله تعالی مین حجت اور مثبت احکام نهین اور خبر نزح زمزم کے ان
ثقات نے نقل کے هے که انکو جهوٹا نهین کهه سکتے پس انکار شافعی اور ابن عیینه اور ابو عبید
سے قصه نزح زمزم کا اور اجماع صحابه کیونکر باطل هوگا و قد مر مفصلا فسقط الجواب الاول
اور پهر جو جواب ثانی مین کها هے که اگر تسلیم بهی کیا جاوے تو اجماع سکوتی هے اور اجماع
سکوتی امام شافعی بلکه بعض حنفیه بهی حجت شرعیه نهین جانتے جیسا که مسلم الثبوت مین هے
انتهی حال اسکا یهه هے که مسلم الثبوت مین کها هے جب بعض علما فتوی دین یا حکم جاری کرین
اس زمانه مین که ابهی مذاهب ائمه مجتهدین کے قرار نهین پائے تهے اور ساکت رهین باقی علماء
مجتهدین اور اس سکوت پر مدت تامل کرنیکے بحسب عادت کے گزر چکے اور اسمین احتمال تقیه کا
بهی نهو تو اکثر حنفیه فرماتے هین که یهه اجماع قطعی هے اور نزدیک ابن ابی هریره کی فتوے
کے حق مین قطعی هے اور قضا کے حق مین قطعی نهین اور نزدیک جبائی معتزلی کے بعد
عصر مجمعین کے قطعی هو جاتا هی اور یهه بهی کها گیا هے که اجماع قطعی جب بنتا هی که حادثه
بکثرت هو اور عموم بلوی مین مکرر هوا اور مختار مذهب یهی هے اور آمدی اور کرخی کا مختار یهه
هے که یهه اجماع ظنی هے اور ایک روایت امام شافعی سے یهه هی که اجماع سکوتی حجت
نهین و عبارته اذا افتی بعضهم او قضی قبل تقرر المذاهب و سکت الباقون و قد مضی مدة
التأمل عادة ولا تقیة فاکثر الحنفیة اجماع قطعی و ابن ابی هریرة فی الفتیا لا القضاء والجبائی
بعد الانقراض وقیل اذا کثر و تکرر فیما یعم به البلوی و هو المختار و مختار الآمدی والکرخی ظنی و
عن الشافعی لیس بحجة انتهی و قال فی حاشیة المنهو و عن الشافعی هو مذهب اکثر الشافعیة الی
ان هذا هو مذهب الشافعی و ذکر ابن الحاجب و غیره فی خلافه روایة عنه ایضا و حمل بعضهم المنقول

علے ما صدر من حاکمِ والاثبات علے ما اذا صدر من غیرہ انتہی اس عبارت مسلم مین بغور دیکھو یہہ کہان ہے کہ مذہب امام شافعی کا یہی ہے کہ اجماع سکوتی حجت نہین ہے البتہ ایک روایت امام شافعی سی یہہ ہی اور اوسکو اکثر شافعیہ یہہ کہتی ہین کہ یہہ مذہب شافعی ہے اور مذہب ہونا شافعی کا محقق نہین بلکہ ابن حاجبؒ غیرہ نے اسکی خلاف مین دوسرے روایت شافعی سی نقل کی ہی آور یہہ کہنا مولف معیار کا کہ قول شافعیہ کا زیادہ معتبر ہے قول ابن حاجب وغیرہ سی کلام بلا برہان ہے مدار قوت خبر اور صحت خبر کا زیادہ توثق اور عدالت اور کثرت علم پر ہے فقط شافعی ہونے سی کیا کام چلتا ہی اب ہمنے تسلیم کیا کہ مذہب شافعی یہی ہے لیکن ایسا مذہب ہے کہ خلاف ہی برہان کے پس مذہب خلاف دلیل و برہان کے کب لائق قبول و استناد ہی دیکھو محققین علماء شافعیہ ہی اسکو رد کرتے ہین اور کہتے ہین کہ حق یہی ہے کہ سکوت صحابہ کو بجہت رعبؒ غیرہ ماننا اور اجماع سکوتی کو حجت نجاننا بہت بعید ہے قَالَ الآمدی فی الاحکامِ والحقُّ انّ الاحتمالاتِ المذکورۃَ القادحۃَ فی حجیتہٖ بعیدۃُ الوقوعِ فی عہدِ الصحابۃِ لقوۃِ دینہم وشدّۃِ ورعہم فلا یَبعُد اَن یکونَ الاجماعُ السکوتیُ الواقعُ فی عہدِہم حجۃً انتہی وقال العلامۃُ التفتازانی الشافعی فی التلویح واعلم انَّ مثلَ ہذا الاجماعِ یُسمّی الاجماعَ السکوتی لا یُکفرُ جاحدُہ وانکانَ ہو من الاَدلّۃِ القطعیۃِ بمنزلۃِ العامِ من النصوصِ انتہی بالجملہ حجت نماننا اجماع سکوتی کا قابل التفات نہین آور یہہ جو کہا ہے جواب ثالث مین کہ نکالنا پانی زمزم کا بجہت نجاست کے نتہا بلکہ بطور تنظیف کی تہا تو جواب اوسکا ہم بیشتر بتفصیل دیچکے ہین لیکن مجملاً پہر کہتے ہین کہ یہہ کلام تمہارا جسوقت اوپر تقدیر تسلیم روایت نزح زمزم کے ٹہہرا اور نزح زمزم کی روایت یون ہی کہ تمام پانی اسکا نکالنا چاہا اور بجہت اسکی کہ جانب حجر اسود سی اوسمین چشمہ جاری تہا پانی اوسکا تمام نہین ہوتا تہا پس اوسکو قباطی یعنی باریک کپڑی لگاکر بند کیا اور جب ان تدابیر سی سب پانی اسکا نکال لیا تب اوسپر حکم تطہیر کیا کما مر نقلہٗ عن الزیلعی وغیرہ تو اب یہہ جواب احتمال تنظیف کا ہرگز بن نہین سکتا اسلئی کہ فقط تنظیف کیواسطے ایسی اہتمامات نکالنی پانی کے اور بند کرنا چشمون کا نہین ہوتا اور بالفرض اگر دو ایک صحابی نے بلا وجہ ارتکاب ایسی فعل بلا فائدہ کا کیا تو اون

صحابہ موجود ہین ایسی عمل عبث پر انکار کیون نہین کرتے تھی اور یہہ جو کہا کہ سنن کبری بیہقی سے منقول ہوا کہ ابن عباس رض نے ایسی حوض سی وضو فرمایا کہ اسمین مردار پڑا ہوا تہا علی تقدیر تسلیم صحۃ النقل اور توثیق رواۃ اوسکی کے اسمین یہہ ہی کہ یہہ نقل مولف کو جب مفید ہوگی کہ اُس حوض کا صغیر ہونا مقدار عشر فی عشر سی ثابت کر ہو اور جب یہہ بھی احتمال ہی کہ وہ حوض کبیر ہو تو وقوع جیفہ سی فقط کیونکر نجس ہو گی پس وضو کرنا اُس سی دلیل اوپر عدم تنجس زمزم کے ساتھ موت زنگی کے نزدیک حضرت ابن عباس رض کے نہو الیس ظاہر ہوا یہہ امر کہ قول کرنا نزح زمزم کا واسطے تنظیف کے ایک قول معتبر ہی کہ قابل اصغا نہین یقبول محمول چہ رسد فسقط الجواب التانی ایضاً و من اللہ سبحانہ العصمۃ **قال صاحب التنویر** اور یہہ وجہ یہہ ہی کہ حدیث قلتین کی مضطرب ہے الخ **قال مؤلف المعیار** اس قول مین مؤلف نے بہت ابلہ فریبی کی ہے الخ **اقول** باللہ سبحانہ التوفیق حدیث قلتین کے روایت کی ہے اصحاب سنن اربع نے ابن عمر رض سے قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر روی اصحاب السنن الاربعۃ عن ابن عمر سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو سُئل عن الماء یکون فی الفلاۃ وما ینوبہ من السباع والدواب فقال اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث انتہی اسکو مولف تنویر نے کہا کہ مضطرب ہے من حیث المتن والمعنی اضطراب معنوی یہہ کہ معنی لم یحمل خبثا کے یہہ ہین کہ نجاست کو نہین اُٹھاتا یعنی نجس ہو جاتا ہے اور دوسری روایت عبد اللہ ابن عمر سی یہہ ہے قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان الماء قلتین لم ینجسہ شیٔ رواہ ابن ماجۃ وابو داؤد پس یہہ حدیث صراحۃً مخالف ہے معنی حدیث اول کے اگرچہ بیان اضطراب حدیث مذکور کا راقم الحروف کے نزدیک ساتھ اس وجہ کے مقبول نہین ہے اور جواب معقول رکہتا ہی لیکن یہہ دفع مولف معیار کا کہ حمل کے یہہ معنے نہین ہین تحمل کی ہین غلط ہی اسلئی کہ حمل کے یہہ معنی کتب لغۃ مین مصرح ہین کما سیجئی اور یہہ جو کہا ہے کہ پہر اس اٹہانیکے دو معنی ہین ایک یہہ کہ اُٹھانے سی نجاست کے انکار کرتا ہی اور ظاہر ہے کہ ایسا نہ اُٹھانا حدیث قلتین مین متصور بھی نہین انتہی بمعنی ہے اسلئی کہ معنی ابا کرنے اور انکار کرنیکے نسبت اشیاء غیر مدرکہ کے یہہ ہین کہ شی انکار کی گئی کو قبول نہین کرتا البتہ انکار اور ابا اشیاء مدرکہ کا زبان سی ہوتا ہی وہ اس محل مین متصور نہین اور انکار نہ معنے

عدم قبول اور دفع کے متصور بلکہ واقع ہی قال فی مجمع البحار لم یحمل ای لم ینجس او لم یحملہ
لضعفہ انتہی وقال فی موضع آخر اذا کان الماء قلتین لم یحمل خبثا لم یظہرہ ولم یغلب الخبث
علیہ من قولہم فلان لا یحمل غضبہ ای لا یظہرہ ای لا ینجس بوقوع الخبث فیہ وفی التوسط مقتضی
تفسیرہ ان معنی یحمل یظہرہ ومقتضی قولہم یحمل غضبہ ان معناہ لا یظہرہ وبینہما تناف ظاہر وقیل
ای یدفعہ نحو فلان لا یحمل الضیم اذا اباہ ویدفعہ عن نفسہ وقیل ای لم یحتمل ان تقع فیہ
نجاسۃ لانہ ینجس بوقوع الخبث فیہ انتہی اور چونکہ یہ وجہ اضطراب جو مؤلف تنویر الحق نے ذکر کی ہے
ہمارے نزدیک مقبول اور معقول نہیں لہذا اسکی رد جوابات میں ہم تفصیل نہیں کرتے باقی
رہا اضطراب فی المتن بیان اسکا یہ ہی کہ روایت ولید کی تو محمد بن جعفر بن الزبیر سے لم ینجسہ
شئی ہے اور روایت محمد ابن اسحاق کی یوں ہی سئل عن الماء فی الفلاۃ وترددہ السباع والکلاب
فقال اذا کان الماء قلتین لا یحمل الخبث اور کہا اسمعیل بن عباس نے محمد بن اسحاق سے الکلاب
والدواب یعنی محمد بن اسحاق کبہی تو کہتے ہیں تردہ السباع والکلاب اور کبہی کہتے ہیں الکلاب
والدواب اور یزید بن ہارون حماد بن سلمہ سے اور وہ عاصم سے اور وہ عبید اللہ بن عبد اللہ
سے اور وہ اپنے باپ سے اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں
اذا بلغ الماء قلتین او ثلاثا لم ینجسہ شئی اور سنن اربع میں روایت اس حدیث کی ابن عمر سے
یوں ہے سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو یسئل عن الماء فی الفلاۃ وما ینوبہ من
السباع والدواب فقال اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث اور دارقطنی نے ساتہہ اسناد
صحیح کے روح ابن القاسم سے انہوں نے ابن المنکدر سے انہوں نے ابن عمر سے روایت
کی اذا بلغ الماء اربعین قلۃ لم ینجس اب دیکہو کہ یہہ اضطراب جو اس متن حدیث میں واقع
ہے کسی طرح سے مدفوع نہیں قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر ففیہ اضطراب کثیر فی متنہ
ففی روایۃ الولید عن محمد بن جعفر بن الزبیر لم ینجسہ شئی وروایۃ محمد بن اسحاق لسندہ وسئل عن
الماء یکون فی الفلاۃ وترددہ السباع والکلاب فذکر الاول قال البیہقی وہو غریب وقال
اسماعیل بن عباس عن محمد بن اسحاق الکلاب والدواب ورواہ یزید بن ہارون عن حماد بن سلمۃ
فقال الحسن الصباح عنہ عن حماد بن سلمۃ عن عاصم ہو ابن المنذر قال دخلت مع عبید اللہ بن عمر

بستانًا فيه مقرٌّ مار فيه جلدُ بعيرٍ ميتٍ فتوضّأ منه فقلت له أتتوضّأ منه وفيه جلدُ بعيرٍ ميتٍ فحدّثني عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إذا بلغ الماء قلتين أو ثلاثًا لم ينجّسه شيءٌ ورواه أبو مسعود الرازي عن يزيد فلم يقل أو ثلثًا لم ينجّسه شيءٌ وروى الدارقطني وابن عدي والعقيلي في كتابه عن القاسم بن عبد الله العمري عن محمد بن المنكدر عن جابرٍ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا بلغ الماء أربعين قلّةً فإنه لا يحمل الخبث وضعّفه الدارقطني بالقاسم وذكر أن الثوري ومعمر بن راشد وروح بن القاسم رووه عن المنكدر عن ابن عبد الله بن عمر موقوفًا ثم روى بإسنادٍ صحيحٍ من جهة روح ابن القاسم عن ابن المنكدر عن ابن عمر قال إذا بلغ الماء أربعين قلّةً لم ينجّس وأخرج رواية سفيان من جهة وكيعٍ وأبي نعيم عنه إذا بلغ الماء أربعين قلّةً لم ينجّسه شيء وأخرج رواية معمر من جهة عبد الرزاق عن غير واحدٍ عنه وأخرج عن أبي هريرة من جهة بشر ابن السري عن ابن لهيعة قال إذا كان الماء قدر أربعين قلّةً لم يحمل خبثًا قال الدارقطني كذا قال وخالفه غير واحدٍ رووه عن أبي هريرة فقالوا أربعين غربًا ومنهم من قال أربعين دلوًا وهذا الاضطراب يوجب الضعف وإن وُثّقت الرجال مع ما فيه من الاضطراب في معناه أيضًا انتهى اور وہ جو جواب امام نووی کا مؤلف معیار نے نقل کیا ہے کہ روایت شک والی جسمین قلتین او ثلاثا ہی شاذ ہی پس متروک ہوگی اور اُسکا ہونا اور نہونا برابر ہے انتہی ساقط ہی اسلئی کہ امام طحاوی نے اس روایت کو ثابت کیا ہی اور شذوذ اسکا دفع کیا ہی قال العلامة ابن نجیم فی البحر الرائق لكن الطحاوي أثبته بإسناده في شرح معاني الآثار انتهى راقم الحروف کہتا ہی کہ شاذ کہنا امام نووی کا اس روایت کو بلا برہان ہی اسلئی کہ شاذ اصطلاح محدثین مین اُس حدیث کو کہتی ہین کہ راوی اُسکا مخالفت کری روایت مین راوی ارجح کی از روی حفظ کے یا عدد کے قال ابن حجر فی شرح نخبة الفكر الشاذ لغةً المنفرد واصطلاحًا ما يخالف فيه الراوي من هو أرجح منه حفظًا أو عددًا پس روایت حماد ابن سلمہ مین کوئی راوی بنسبت روایت اخری کے مرجوح نہین ہے نہ حفظا اور نہ عددا پس شاذ کیونکر ہوگی ومن ادّعى فعليه البيان ومتى لم يتبيّن لا يسمع بلا برہان اور یہہ جو مؤلف معیار کہتا ہے شاذ کیا بلکہ منکر ہے کیونکہ تمام روایتون صحیح مین یعنے ترمذی اور ابو داؤد کی تین اور نسائی اور ابن خزیمہ کے بلکہ خود ابن ماجہ کے دو روایتو نہین

بھی آیا ہے اِذَا بلغ الماءُ قلتین یعنے دو قلی اور سب ائمہ جرح و تعدیل نے اسکو صحیح کیا ہے
اور اصحاب ستہ مین روایت شک والے کو محض ابن ماجہ نے تخریج کیا ہی اور اسکی بعض راویون
مین کلام ہے ازانجملہ حماد بن سلمہ کہ اونکے حافظہ مین آخر عمر مین فتور ہوگیا تھا جیسا کہ تقریب
مین ہے اور ازانجملہ وکیع ابن محرز کہ اونکو اوہام بہت رہتے تھے جیسا کہ تقریب مین ہے
اور ازانجملہ علی بن محمد کہ یہہ بھی ٹھونگڑی تھی جب کہ کہا تقریب مین پس بظن غالب
شک اونہین تینو نہین سے کسی سے صادر ہوا ہے تو یہہ حدیث ضعیف مقابلہ مین احادیث
صحیحہ کے منکر ہوئی انتہے تو جواب اسکا یہہ ہی کہ حدیث منکر جب ہوگئے کہ مرجوح مقابلہ مین
حدیث راوی راجح کے پڑے اور پہر اوسکی راوی مین ضعف بھی ہو کما اعترف بہ المتعرض و
استشہد بعبارۃ شرح نخبۃ الفکر اور تینون راوی جنکو مؤلف نے ضعیف قرار دیا ہرگز
ضعیف نہین ہین البتہ مرتبہ عالی جو صفات رواۃ کا ہے وہ اونہین نہین ہی اسواسطی کہ یہہ
جرح حق حماد ابن سلمہ مین تقریب سی نقل کیا تغیر حفظہ بالآخرۃ تو یہہ موجب ضعف کا نہین اسلئی کہ
خود تقریب مین بیان مراتب رواۃ مین کہا ہی الخامسۃ من قصر عن الرابعۃ قلیلاً والیہ
الاشارۃ بصدوق سیئ الحفظ او صدوق یہم او یخطی او تغیر حفظہ بالآخرۃ انتہی پس موافق
اس بیان کے حماد ابن سلمہ مرتبہ خامسہ مین ٹھہرے اور مرتبہ سادسہ تک کی حدیث ضعیف
اور متروک نہین ہوتی چنانچہ تقریب مین مرتبہ سادسہ مین فرماتے ہین السادسۃ من لیس لہ
من الحدیث الا القلیل ولم یثبت فیہ ما یترک حدیثہ من اجلہ والیہ الاشارۃ بلفظ مقبول حیث
یتابع والا فلین الحدیث انتہی پس جب مرتبہ سادسہ کی حدیث بھی مطلقاً قابل ترک نہوئی تو
مرتبہ خامسہ کے کیونکر ضعیف اور لائق ترک ہوگی اور اگرچہ وثوق اور کمال حماد بن سلمہ کا مثل
مرتبہ اولی کے جو مرتبہ علیا اسناد کا ہی نہین ہے لیکن انکو خود ابن حجر عسقلانی صاحب تقریب
نے مرتبہ ثانیہ اسناد مین رکہا ہی کما قال فی شرح نخبۃ الفکر دونہا فی الرتبۃ کروایۃ
برید ابن عبد اللہ ابن ابی بردۃ عن جدہ عن ابیہ ابی موسی وکحماد بن سلمۃ عن ثابت عن انس
انتہی اور بہی ابن حجر ہدایۃ الساری مقدمہ فتح الباری مین فرماتے ہین کہ بخاری نے اسکے
حدیث کے ساتھہ تعلیقاً استشہاد پکڑا ہی اگرچہ احتجاجاً نہین ذکر کیا اور مسلم صاحب صحیح او



اصحاب سنن اربع نے انکی حدیث سے احتجاج کیا ہے پس اگر انکی حدیث میں ضعف ہوتا تو یہہ
اکابر اوسکے ساتھہ احتجاج کیسے کرتے اور عبارت ہدایۃ الساری کے یہہ ہے حماد بن سلمۃ
احد الائمۃ الاثبات الا انہ ساء حفظہ فی الآخر استشہد بہ البخاری تعلیقا ولم یخرج لہ
احتجاجا ولا مقرونا ولا متابعۃ الا فی موضع واحد قال فیہ قال لنا ابو الولید حدثنا حماد
بن سلمۃ فذکرہ وہو فی کتاب الرقاق وہذہ الصیغۃ یستعملہا البخاری فی الاحادیث الموقوفۃ و
فی المرفوعۃ ایضا اذا کان فی اسنادہ من لا یحتج بہ عندہ واحتج بہ مسلم والاربعۃ لکن
قال الحاکم لم یحتج بہ مسلم الا فی حدیثہ ثابت عن انس واما باقی ما اخرج لہ فمتابعۃ زاد البیہقی
ان ما عدا حدیث ثابت لا یبلغ عند مسلم اثنی عشر حدیثا واللہ سبحانہ اعلم انتہی وقال الامام
النووی فی التہذیب وقال عبد اللہ بن الحسن انما ہما الحمادان فاذا طلبتم العلم فاطلبوہ
من الحمادین یعنی ابن زید وابن سلمۃ انتہی ان تصریحات اکابر سے بہت واضح ہے کہ تغیر حفظ
جو آخر عمر میں حماد بن سلمہ کو لاحق ہوا تھا موجب ضعف اونکی کا نہیں ہے غایۃ الامر یہہ ہے کہ
مرتبہ علیا اسناد میں خلل نہیں ولا حرج فیہ لانہ لا یوجب ضعف الحدیث اسیطرح حال ہے
علی بن محمد اور وکیع بن محرز کا کہ یہہ دونو صاحب موافق بیان ابن حجر کے جو تقریب سے نقل ہوا
مرتبہ خامسہ رواۃ میں مندرج ہیں اور وہ مرتبہ متروک ہونیکا اور ضعف کا نہیں ہے کما مر اور مع ہذا
اگر ہم ضعف انکا تسلیم کرلیں تو کہیں گے کہ دوسری روایت ابن ماجہ کی جسمیں یہہ دونو صاحب
نہیں معاضد ہے روایت انکی کے اور وہ یہہ ہے قال ابو الحسن بن سلمۃ حدثنا ابو حاتم
حدثنا ابو الولید وابو سلمۃ وابن عائشۃ القرشی قالوا حدثنا حماد بن سلمۃ فذکر نحوہ انتہی اور
بھی روایت یزید بن ہارون کی مؤید ہے اسکی قال العلامۃ ابن نجیم فی البحر الرائق قال الحسن
ابن الصباح عنہ عن یزید بن ہارون عن حماد عن عاصم ہو ابن المنذر قال دخلت مع عبید اللہ
ابن عبد اللہ بن عمر بستانا فیہ مقرّ الماء فیہ جلد بعیر میتۃ فتوضأ منہ قلت أتتوضأ منہ وفیہ
جلد بعیر میتۃ فحدثنی عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا بلغ الماء قلتین او ثلاثا لم ینجسہ
شیء انتہی پس جب روایت ابو الولید اور ابو سلمہ اور ابن عائشہ اور ابن المنذر کے مؤید ہوئی
حدیث اونکی کی تو پھر ضعف کہاں باقی رہا اور بھی علامہ وجیہ الدین علوی شرح شرح نخبۃ الفکر میں

فرماتے ہین کہ ضبط مین قلت ہونیسی حدیث ضعیف نہین ہو جاتی جبتک کہ راوی سی خطاء
فاحش نہو بلکہ حدیث اوسکی حسن لذاتہ ہوتی ہے اور وہ مثل حدیث صحیح کے محتج بہ ہوتی ہی
البتہ قوت اُسکی مثل قوت صحیح لذاتہ کے نہین ہے لیکن جب حدیث حسن لذاتہ ساتھہ طرق
اخری کے مروی ہوئی تو اوسپر حکم صحت کا کیا جاتا ہے ولفظہ فَإِنْ خَفَّ الضبطُ ای اذا کان
راوی الحدیث متاخرا تاخرا یسیرا غیر فاحش عن درجۃ الحافظ الضابط ولم یبلغ اسلے
مرتبۃ الراوی الضعیف الفاحش الخطاءِ والمراد مع بقیۃ الشروط المتقدمۃ فی حد الصحیح من
اتصال السند والعدالۃ وعدم الشذوذ وعدم العلۃ القادحۃ فھو الحسن لذاتہ وہذا القسم مشارک
للصحیح ولہذا ادرجتہ طائفۃ من المحدثین فی نوع الصحیح وان کان دونہ فی القوۃ وانما یحکم لہ بالصحۃ
عند تعدد الطرق او طریق واحد مساو لہ او ارجح لان للصورۃ المجموعۃ قوۃ تجبر القدر الذی
قصر بہ ضبط راوی الحسن عن راوی الصحیح انتہی مختصرا پس موافق اس کلام علوی اور ابن حجر
کے روایت مذکورہ ابن ماجہ حسن لذاتہ ٹھہری اور طرق آخر سے بہی مروی ہوئی کما مر تو
حدیث صحیح ہو گئی چہ جائیکہ منکر اور شاذ پس ساقط ہوا قول مؤلف معیار کا اور ثابت ہوا
اضطراب فی المتن حدیث قلتین کا بجہت ثبوت اور صحت روایت قلتین او ثلاثا کے اور
باقی وجوہ اضطراب سوا ابہام معنی اور عدم تعین مراد کے جسکو بعض اہل علم نے اضطراب فی
المعنی تعبیر کیا ہے ہمارے نزدیک قابل قبول اور محقق نہین ہین لہذا ہم اوسکی طرف متوجہ نہین
ہوتے اور ضعف استدلال جو بسبب اشتراک لفظ قلہ کے اور عدم تعیین مراد کے پیدا ہوا ہے
اوسکو لکہتے ہین **قال صاحب التنویر** اور چوتھی وجہ یہہ ہی کہ لفظ قلہ کا مشترک ہے الخ
قال مؤلف المعیار لفظ قلہ کا بلحاظ اصل وضع کے بے شک مشترک ہی درمیان معانی
ذکر کئے گئے مؤلف کے الخ **اقول** بڑی وجہ واسطے غیر محتج بہ ہونے حدیث قلتین کے یہہ ہی کہ لفظ
قلہ کا مشترک ہی درمیان معانی کثیرہ کے مثل اعلے راس کے اور سنام کے اور جبل کے
اور ہر شی کے اور جماعت انسان کے اور بڑی مٹکی کی اور بڑی ٹہلیا کی یا مطلق ٹہلیا کے
یا خاص ٹہلیا جو مٹی کی ہوتی ہے اور کوزہ صغیرہ کی قال فی القاموس والقُلَّۃ بالضم اعلی
الرأس والسنام والجبل او کل شیء والجماعۃ منا والحُبُّ العظیم والجرۃ العظیمۃ او عامۃ او من

الفخّارِ و الکوزُ الصغیرُ خبیثٌ انتہی اور تحدید پانی کی ہو سکتی ہے ساتھ بلندی راس انسان کے اور بلندی کوہان شتر کی اور چوٹی پہاڑ کی اور جب عظیم کے اور جرہ کی عظیمہ ہو یا مطلقاً اور کوزہ صغیرہ کے پس وہ جو رسول اللہ صلے علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسوقت ہو پانی بقدر دو قلون کے تو نجس نہین ہوتا اُسمین محتمل ہے کہ مراد دو قلون سے دو واسطے رأس انسان کی ہون اعنی بقدر دو قد انسان کے اور محتمل ہے کہ بقدر بلندی دو کوہان شتر وغیرہ کے اور بقدر دو چوٹی پہاڑ کے ہو اعنی عمق پانے کا اسقدر ہو اور یا پانی بقدر دو بڑے مٹکون کے یا دو ٹھلیون جیسے بڑے ہون یا مطلقاً یا بقدر دو کوزون صغیرہ کے ہو اور کوئی قرینہ خارجیہ یا نفس حدیث مین اوپر تعیین احد المحتملات کے موجود نہین پس بغیر تعیین مراد کے نزدیک حجت پکڑنیوالون کے احتجاج ساتھ حدیث مذکور کے کسطرح کیا جائے پس ساقط ہوا قول مؤلف معیار کا کہ کہا ہی اس حدیث مین بقرینہ پانی کے سوا متعلقات اور ظروف پانی کے کچھ مراد نہین ہو سکتا انتہی اسواسطے کہ قامت انسان اور کوہان شتر اور راس جبل وغیرہ سے بھی تقدیر پانی کی ہو سکتی ہے اور تخصیص بڑی مشکی کی بلا برہان و قرینہ ہے اور اگر ہم تسلیم کرلین کہ سوا ظروف آب کے اور چیز مراد نہین تو جب بھی ابہام نہین اُٹھتا اسلئے کہ جُب عظیم اور ٹھلیا اور کوزہ صغیرہ سب ظروف آب ہین پھر یہہ معلوم نہین کہ کونسا انمین سے مراد ہی اور یہہ جو کہا ہی پس اشتراک مدفوع ہے تین وجہ سے اول یہہ کہ حدیث نقل کے ہی امام شافعی نے اپنی مسند مین کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ جبکہ ہو پانی بقدر دو قلون کے ساتھ قِلال ہجر کے تو وہ نجس نہین ہوتا اور بیان اس مضمون کا ساتھ عبارت بحر الرائق کے کیا تو جواب اسکا یہہ ہے کہ وہ حدیث جو امام شافعی نے نقل فرمائی ہے اُسکی اسناد خود امام شافعی کو یاد نہین ہے اور جب اسناد یاد نہوئی تو محتمل ہے کہ راوی اُس حدیث کے غیر مقبول ہون یا مقبول پس مستور و مجہول ہوئی اور حدیث مستور الحال اور مجہول کی بغیر اعتضاد کے مقبول نہین قال صاحب البحر الرائق قال المحقق فی فتح القدیر فالمعوّلُ علیہ الاضطرابُ فی معنے القُلّۃِ فانہ مشترکٌ یُقال علے الجرّۃِ و القِربۃِ و رأسِ الجبلِ و ما فسّرہ به الشافعی منقطعٌ للجہالۃِ فانّہ قال فی مسندہٖ اخبرنی مسلمُ ابن خالد عن ابن جریج باسنادٍ لایحضرنی انہ صلے اللہ علیہ وسلم قال

اذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثا و قال في الحديث بقلال هجر قال ابن جريج رايت قلال هجر فالقلة تسع قربتين وشيئا قال الشافعي فالاحتياط ان تجعل قربتين ونصفا مثبت بهذا ان حديث القلتين ضعيف انتهى و قال في النهاية قلنا هذا ضعيف فقد قال الشافعي في كتابه بلغني باسناد لا يحضرني من ذكره و مثل هذا دون المرسل انتهى اور اگر یہہ کہو کہ ابن خزیمہ اور ابن ماجہ نے حدیث مذکور کی تصحیح کے ہی پس ضعیف کیونکر ہوگی تو جواب اسکا ہم پہلے دیچکے ہین کہ تصحیح ان محدثین کی راجع ہی طرف بعض طرق اسناد کے اور حکم ضعف کا کیا گیا ہے بجہت اضطراب فی المتن والمعنی کے قال العلامة ابن نجیم في البحر فان قلت قد صححه ابن ماجة وابن خزيمة والحاكم وجماعة من اهل الحديث قلت من صححه اعتمد بعض طرقه ولم ينظر الى الفاظه وتفهم معناها اذ ليس هذا وظيفة المحدث والنظر في ذلك للفقيه اذ غرضه بعد صحة الثبوت الفتوى والعمل بالمدلول وقد بالغ الحافظ عالم العصر ابو العباس ابن تيمية في تضعيفه وقال يشبه ان يكون الوليد ابن كثير قد غلط في رفع الحديث و عزوه الى ابن عمر فانه دائما تفتى الناس وتحدثهم عن النبي صلى الله عليه وسلم والذي رواه معروف عند اهل المدينة وغيرهم لا سيما عند سالم ابنه و نافع مولاه و هذا لم يروه عنه لا سالم ولا نافع ولا عمل به احد علماء المدينة و ذكر عن التابعين انهم خالفت هذا الحديث ثم قال وكيف يكون هذه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مع عموم البلوى ولا ينقلها احد من صحابه ولا التابعين لهم باحسان الا رواية مختلفة مضطربة عن ابن عمر لم يعمل بها احد من اهل المدينة ولا اهل البصرة ولا اهل الشام ولا اهل الكوفة انتهى اور یہہ جو مؤلف معیار عربی بولا ہی جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ یہہ جو کہا گیا کہ روایت شافعی کے منقطع ہی بجہت جہالت کے اور سبب اسکا یہہ ہی کہ شافعی نے کہا ہی اس روایت مین باسناد لا یحضرنی بلا تسمیہ راویون کے پس معلوم ہوا کہ راوی اوسکے عدول ہین یا نہین پس یہہ مدفوع ہی اسطرح کہ شافعی نے اگرچہ تسمیہ رواۃ کا چہوڑ دیا لکن وہ راوی عدول ہین نزدیک اونکی اور شافعی معدل ہین اونکے ساتہہ دلیل عمل کرنیکے اوپر روایت انکی کی اور شامی مین تحریر سے نقل کیا ہی کہ عمل کرنا مجتہد کا کسی حدیث پر تصحیح ہی واسطی اوس حدیث کے انتہی انتہی اولا یہہ ہی کہ چہوڑ دینا محدث کا اسناد حدیث کو دو طرح سے ہے ایک یہہ کہ اسناد محفوظ لیکن نظر مین اوسکی رواۃ حدیث کی سب ثقات اور عدول ہین پس اوس راوی نے عدالت اور وثوق رواۃ پر اعتماد کرکے ذکر اونکا نکیا اسنظر سے کہ جو رواۃ محتمل تزکیہ و تعدیل اور جرح و تضعیف ہون تو

ذکر کر دینا انکا مناسب ہے تا کہ اہل تنقید اونکے احوال مین تنقیح کر لین اور امتیاز عدالت وغیرہ حاصل ہو
اور جسوقت رواۃ حدیث کی حلم رادی مین قطعاً اور حتماً ثقہ اور معتمد ہین پس حاجت بیان نہین اور
چہوڑ دینا امام شافعی کا ذکر اسناد حدیث مذکور کو اس قسم سی نہین ہے اسواسطے کہ خود انہون نے
مصرح فرمایا ہی کہ اسناد اوسکی مجکو یاد نہین ہے پس جب اسناد یاد نہوگی تو حفظ اور عدالت اور وثوق
رواۃ کیونکر معلوم ہوگا اور دوسرا طور ترک اسناد کا یہہ ہے کہ جو امام شافعی سی اس روایت مین واقع ہوا
یعنے بجہت نہ یاد ہونے اسناد کے ذکر اسناد نکرسکی اب اس محل مین یہہ احتمال ممکن نہین کہ شافعی
کے نزدیک رواۃ حدیث مذکور کے عدول تہی اسجہت سی ترک اسناد کر دیا اور یہہ ترک مضر نہین اسواسطے
ممکن نہین کہ یہانپر امام شافعی کو اسناد محفوظ ہی نہ تہی تعدیل اور توثیق رواۃ تو بعد ذکر اور حفظ اسناد
کے ہوسکتی ہے جب محفوظ نہوئی تو تعدیل کسکی کیجائیگی اور امام شافعی کا ائمہ جرح و تعدیل مین سی ہونا
کیا نفع دیگا اور قول تحریر کا یہانپر کیونکر تطبیق پائیگا اور ثانیا بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ یہہ حدیث قسم
اول سے جو اصطلاح اہل حدیث مین مرسل کہلاتی ہی ہی کہا جاتا ہی کہ قبول کرنا اس حدیث کا خود مذہب
امام شافعی کے منافی ہی اسلئی کہ مذہب اونکا مخالف جماہیر علماء مجتہدین کے یہہ ہی کہ حدیث مرسل کو
جبتک کہ دوسری حدیث اوسکی معاضد اور مؤید نہو قبول نہین فرماتے اور اس محل مین کوئی حدیث
آخر مؤید اسکی موجود نہین پس کسطرح قبول کیجائی قال فی شرح نخبۃ الفکر و قال الشافعی یُقبل ان اعتضد
بمجیئہٖ من وجہ آخر یُباین الطریق الاولی مسندا کان او مرسلا لیترجح احتمال کون المحذوف ثقۃ
فی نفس الامر انتہی و قال فی التفسیر النیشاپوری واما تقدیر الشافعی بالقلتین بناءً علی قولہ صلی اللّٰہ
علیہ وسلم اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثاً ضعیف لان راویہ مجہول نقل الشافعی لما روی ہذا الخبر قال
اخبرنی رجل فیکون الحدیث مرسلا والمرسل عندہ لیس بحجۃ سلمناہ لکن القلۃ مجہولۃ فانہا تصلح للکوز والجرۃ
واکثر ما یُقل بالید وہی ایضا اسم لہامۃ الرجل ولقلۃ الجبل سلمنا لکن فی متن الحدیث اضطراب انتہی بقدر
الحاجۃ اور ثالثا یہہ کہ ہمنی یہہ بہی تسلیم کیا کہ قبول کرنا اس حدیث کا موافق ہی مذہب شافعی کی لیکن کہین گے
کہ لفظ من قلال ہجر کا متن حدیث مین محفوظ نہین ہی اور روایت اسکی نہین ثابت مگر مغیرہ ابن سقلاب سی اور وہ
منکر الحدیث تہی قال العلامۃ ابن الہمام قال ابن عدی قولہ فی متنہٖ من قلال ہجر غیر محفوظ لا یذکر الا فی ہذا
الحدیث من روایۃ مغیرۃ بن سقلاب یکنی ابا بشر منکر الحدیث انتہی پس ساقط ہوا یہہ کہنا مولف کا کہ مراد اس

حدیث مین قلہ سے مٹکا ہجر کا ہے جیسا کہ بعض روایات مین مصرح آیا ہے رابعًا یہہ کہ ہمنی یہہ بھی تسلیم
کرلیا کہ لفظ من قلال ہجر کا متن حدیث مین ہے لیکن قلال ہجر شامل ہے کوزہ او ٹہلیا اور مٹکی کو جو
ہجر مین بنتی تھی پس یہہ کیونکر متعین ہوا کہ کوزہ اور ٹہلیا مراد نہین اور مٹکا ہی مراد ہے اور یہہ کہنا کہ قلال
ہجر معروف تھی اُس زمانہ مین دعوی صرف ہی بلا سند و برہان اسکا جواب یہ ہے کہ قلال ہجر بمعنی کوزہ اور ٹہلیا
کے اور تقدیر مار ساتہہ قامت انسان اور رأس جبل کے سب اُس زمانہ مین معروف تھی پس تعیین احد المحتملات
کے ساتھہ شہرت کے قابل التفات نہین آور وہ جو وجہ جواب ثانیمین کہا ہی کہ قلہ مشترک ٹہہرا درمیان
چہوٹی ٹہلیا اور بڑی مٹکے کے پس اگر اسجگہہ بڑا مٹکا مراد تہا تو حاجت بولنی دو قلونکی کیا تھی ایک قلہ کبیر
کہہ دینے مین دونو آسکتے تھی انتھی اولًا مدفوع ہے ساتہہ تحقیق سابق کے اسلئی کہ ثابت ہوچکا ہی یہہ امر کہ اس
محل مین قلہ کو معنے قامت انسان اور رأس جبل اور کوہان شتر اور کوزہ صغیرہ کے بہی لے سکتی ہین اور
تقدیر آب باعتبار عمق کے ساتھہ اشیاء مذکورہ کے ممکن بلکہ واقع ہے چنانچہ دیکہو اب دریا وغیرہ کو عمق
مین ساتھہ قامت انسان کے اندازہ کرتے ہین اور کہتی ہین کہ دو قد آدم پانی تہا یا تین قد آدم اور اسیطرح
کہتے ہین کہ ہاتھی ڈباؤ پانی ہے یا ایک نیزہ پانی ہے اور حدیث قلتین مین سائل نے جنگل کے پانی سے
سوال کیا تھا اور وہ بر کون مین اور گڑہون مین ہوا کرتا ہے پس تقدیر اوسکی ساتھہ قامت انسان ہی کے
مناسب ہے قال فے الغایۃ ثم نقول اراد بالقلۃ قامۃ الرجل لانہ ذکر القلۃ لتقدیر الماء فی الحیاض والماء
فے الحیاض انما یقدر بالقامۃ لا بالجرار انتہی تو قلہ کو درمیان چہوٹی ٹہلیا اور بڑی مٹکی کے فقط مشترک
ماننکر جواب کا مرتب کرنا اور باقی احتمالات کو بلا وجہ اوڑا دینا ساقط ہے اور ثانیا ہمنی تسلیم کرلیا کہ
اشتراک درمیان انہین دو کے ہی لیکن یہہ کیونکر مانا جاوی کہ ایک بڑا مٹکا ہجر کا بقدر دو ہی ٹہلیون
ہجر کے ہوتا ہی ممکن ہے کہ بقدر ڈیڑہ ٹہلیا کے یا تین کے یا چار کے مثلًا ہو پس ایک مٹکا کہہ دینے مین علی التعیین
مقدار پانی دو ٹہلیون کا بیان مین آجانا صحیح نہوا اور بعض وجوہ مشترک کی ساتہہ اس طریق کے متعین
نہوئی اور قول بعض حنفیہ کا اور تقویہ ابن دقیق العید شافعی کا قول بعض حنفیہ کو سالم ہا قدح سی اور ساقط
ہوا قول ابو عبید القاسم بن سلام کا جو کہتے تھی کہ اگر قلہ صغیرہ مراد ہوگا تو حاجت ذکر عدد کی نہوگی اسلئی
کہ دو صغیرہ بقدر ایک کبیرہ کی ہوتی ہین اسواسطی ساقط ہوا کہ دو صغیرونکو علی التعیین بقدر دو کبیرون کے
قرار دینا فرض صرف اور تخمین بحت ہی اسپر کوئی برہان نہین آور ثالثًا یہہ کہ اب یہہ بہی تسلیم کیا کہ ایک بڑا

[illegible]

کا مقدار بھی آجاتا ہے اور
ٹہلیا کا مقدار بھی موجود
ہے اور مشک بھی آگئے
تو صفا منطبق ہو اور اور کہنا بالیقین
اختلاف سے بچانا ہے اور یہ
مٹکا لفظ مشترک کی کو محیط
اور متضمن ہی اسلئی یہی متعین
ہوا اور قد قال رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم دع
ما یریبک الی ما لا یریبک

مشکا دو ٹہلیون کی برابر ہے اور موذی ایک مشکی اور دو ٹہلیون کا واحد ہی لیکن شارع پر اثنا ہی بیان
مین یہہ کب لازم ہی کہ جب موذی تثنیہ کا اور واحد کا ایک ہو تو وہان پر شے واحد کو اختیار کری اور تثنیہ کو
کونہ ذکر کرے جائز ہے کہ باعتبار شہرت قلہ کے بمعنی ٹہلیا کے نزدیک اعراب باد یہ کے یا اور کسی مصلحت
سے ذکر تثنیہ اختیار فرمایا ہو اور وہ جو وجہ ثالث جواب مین لکہا ہی کہ بڑا مشکا مراد لینے مین سب احتمالات
ٹہلیا اور پیالے اور مشک کے آجاتے ہین بخلاف ٹہلیا وغیرہ کے کہ اسمین مشکا نہین آتا تو اسلئی بڑا
مشکا مراد لینا متعین ہوا انتہی خلاصۃ کلامہ جواب اسکا یہہ ہی کہ اگر لفظ مشترک ہو درمیان ایک شی محیط کے
اور اشیاء محاط کے تو ظاہر ہے کہ معنی شی محیط مراد لینے مین وہ اشیاء محاطہ بھی ضرور آجائینگی پس جائیے
کہ ایسا اشتراک صحیح ہے نہو اسلئی کہ احتمال لینے معانی محاطہ کا یہان پر نہو سکیگا اور کسی نے اہل لسان عرب مین
سے قرینہ تعیین بعض معانی مشترک کا احاطہ بعض کو واسطی بعض کے نہین گردانا اور جب شارع کو بیان
تقدیر اُس پانی کا منظور ہے جو وقوع نجاست سی نجس نہوا ور وہ مقدار محتمل ہے کہ بقدر دو ٹہلیوں کے
ہو پس احاطہ کر لینے مشکی سے احتمال مقدار دو ٹہلیون کا ساقط نہین ہو سکتا اور اسپر بلاشبہہ یہہ اعتراض
وارد ہی کہ اگر قلہ کو بمعنی راس جبل کے لیوین تو سب احتمالات معانی قلہ کے اسمین مندرج ہو جائینگے
پس اگر احاطہ کر لینے بعض معانی مشترک سی تعیین اوس شی محیط کا لفظ مشترک فیہ مین لیا جاوے تو چاہیئے
کہ اسجگہہ قلہ بمعنی رأس جبل کے ہی لیوین اور یہہ دفع مؤلف کا کہ اسحدیث مین معنی رأس جبل کے نہین
ہو سکتی واسطی ثبوت حدیث بیر بضاعہ کے حالانکہ اوسمین پانے بقدر چوٹی پہاڑ کے نتہا اور باوجود اسکے
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اوسکو نجاست پڑنے سے نجس نہین قرار دیا انتہی کافی نہین اسلئی
کہ اولاً تو بیر بضاعہ کو غیر جاری ہم تسلیم نہین کرتے بلکہ پہلے ہم ثابت کر چکے ہین کہ پانی اسکا جاری
تہا پس ماء راکد کو اوپر جاری کے کیونکر قیاس کر سکین اور ثانیاً بر تقدیر تسلیم عدم جریان بیر بضاعہ
کے کہا جائیگا کہ حدیث صحیح لَا یَبُولَنَّ اَحَدُکُم فِی المَاءِ الدَّائِمِ الخ اور حدیث اِذَا وَلَغَ الکَلبُ فِی اِنَاءِ
اَحَدِکُم الخ منافات ظاہرہ رکہتی ہے ساتھ حدیث بیر بضاعہ کے اور احتمال تنسیخ بیر بضاعہ کا ساتہہ
حدیثین مذکورین کے راجح ہی کما مر پہر اوسکی جہت سی عدم صحت اخذ قلہ کا بمعنی راس جبل کے کسطرح
ہو سکیگا اور یہہ جو کہا کہ سوال بہی فلاۃ اور صحرا کے پانی سے تہا نہ چوٹی پہاڑ سی اور اسپر یہہ
مصرع لکہا ع برین عقل و دانش بباید گریست + انتہی ذرا منصفین کو التفات چاہیئے کہ مؤلف

نے اِس محل پر یہہ مصرع لکھکر کسقدر اپنا علم و فہم و تدین تہذیب ظاہر کیا ہی کیا قلہ کو بمعنی رأس جبل کے لینی سی سوال رأس جبل سی ہو جائیگا عجب فہم ہے پہر اس فہم پر دعوی نافہمی غیر عجب ہے حدیث مذکور مین تو یہہ ہی کہ سائل نے نجاست یا طہارت اُس پانی کے سی جو صحرا مین ہوتا ہی اور اوسمین درندہ وغیرہ پانی پیتے ہین سوال کیا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جواب مین فرمایا کہ اگر پانی بقدر دو قلون کے ہو تو نجس نہوگا اب ماوِّل کہتا ہے کہ یہانپر دو قلوں سے مراد یہہ ہے کہ اگر پانی بقدر دو چوٹی پہاڑ کے ہو تو نجس نہوگا اب یہانپر مولفِ مجتہد کو یہہ احتمال کیونکر پیدا ہوا کہ قائل اس توجیہ کا یہہ سمجہا ہے کہ سوال رأس جبل سی تہا اور اگر ایسی ہی نی انصافی ٹہہری تو وہ قائل بہی کہیگا کہ تم نے جو قلہ کو بمعنی مشکی کے لیا تو اسپر بہی یہہ وارد ہے کہ سوال تو صحرا کے پانی سے تہا اور ہجر کے مشکون سی نتہا تمنی ہجر کے مشکے کیون مراد لئی ثالثاً یہہ کہ ہمنی تسلیم کر لیا کہ حدیث مذکور مین قلہ کو بمعنی رأس جبل کی بہت حدیث بیر بضاعہ کے نہین ہو سکتی لیکن احتمال قامت انسان اور کوہان شتر اور اعلی ہر شے تو منافی بیر بضاعہ کے نہین ہی اور باقی احتمالاً قلہ کو ہر ایک معنی مین سی محیط ہی پس نہین سی کوئی سی معنی مراد لئی جاوین در تعیین قلہ کی بمعنی مشکی کے نکیجا دی پس ثابت ہوئی یہہ بات کہ حدیث قلتین کے ہرگز قابل احتجاج نہین ہی اور باطل ہوئی دعاوی صرفہ مؤلف معیار کے اور واضح ہوگیا حق فللہ سبحانہ الحمد علے ذلک **قال صاحب التنویر** اور ایک وجہ اور حدیث قلتین پر عمل نکرنیکی یہہ ہے الخ **قال مؤلف المعیار** اولاً تو حدیث الماء طہور مین لفظ ماء کا عام ہی نہین الخ **اقول** یہہ جو بعض علماء حنفیہ نے فرمایا کہ حدیث الماء طہور الخ مین لام عہد خارجی ہے بقرینہ ذکر کے بیچ سوال کے اور لام عہد مرجح ہے بنسبت لام جنس و استغراق کے پس ماء مذکور حدیث مین عام نہوگا راقم الحروف کہتا ہی اتنی بات مسلم ہے کہ حدیث مذکور مین عموم ماء کا مراد نہین ہی لیکن نہ اسجہت سی کہ لام داخلہ اُسپر واسطے عہد خارجی کے ہی بلکہ اسجہت سی کہ اس حدیث مین اور حدیث مستیقظ مین اور حدیث لایبولن الخ مین تعارض واقع ہوا تو بجہت رفع تعارض کے لفظ ماء کو جو عام تہا محمول کر لیا اوپر خاص کے اور جسوقت صیغہ ماء کا بسبب دخول لام استغراق کے عام ہوا اگرچہ مجتہد نے بنا بر اجتہاد اپنی کے واسطی رفع تعارض کے

تخصیص اسکی کرلی پس بلحاظ عموم لفظ منصوص کے حدیث قلتین کے معارض ہوا اور حدیث قلتین کے بجہت ضعف کی جسکا بیان منفصلا گزر چکا مخصص اوسکی نہین ہوسکتی پس بضرور بحکم تعارض کے کہ راجح کو ترجیح دیجاتی ہے اور مرجوح کو ترک کیا جاتا ہی عمل حدیث قلتین پر ترک کیا جاویگا یہی معنی ہین کلام مؤلف تنویر الحق کے قال فی العنایۃ فان قلت العبرۃ عندنا لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فکیف اختص عموم قولہ علیہ السلام الماء طہور لا ینجسہ شیء بسببہ الذی کان ورود الحدیث فیہ وہو بئر بضاعۃ قلت انما لا یخص عموم اللفظ بسببہ اذا لم یرد ما یخصصہ مثلہ فی القوۃ وقد ورد ہہنا ما یخصصہ وہو یساویہ فی القوۃ وہو حدیث المستیقظ وقولہ علیہ السلام لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الخ وانما خصصناہ بہذین الحدیثین دفعا للتناقض وذلک لان الحدیثین اذا تعارضا وجہل تاریخہما یجعل کانہما وردا معا ثم بعد ذلک ان امکن العمل بہما یحمل کل واحد منہما علی موضع یمکن وان لم یمکن الحمل یطلب الترجیح وان لم یمکن الترجیح یتہاتران وہہنا امکن العمل بہما بشہادۃ نقلۃ الاحادیث علی ما قلنا فعملنا کذلک لہذا فکان ہذا من باب الحمل لدفع التناقض لا من باب التخصیص بالسبب انتہی وکذا فی البحر نقلا عن السراج الہندی وصاحب المعراج اور یہہ جو مؤلف معیار نے توضیح وتلویح سے نقل کیا ہی کہ اصل لام تعریف مین عہد ہی اسکی معنی یہہ ہین کہ باعتبار حصول فائدہ جدیدہ کے لام عہد راجح ہی چنانچہ دلیل مذکور اوسکی اسپر دلالت صریحہ رکھتی ہے اور باعتبار شمول افراد کے جس محل مین شمول مقصود ہو راجح لام استغراق ہی اور دوسری وجہ ترجیح استغراق کی یہہ ہے کہ لام عہد مین مذکور معلوم ہونا مدخول لام کا ضروری ہی بخلاف استغراق کے پس دلالت لام عہد کی محتاج ہوئی طرف قرینہ کے اور لام استغراق دال ہوا بلا قرینہ تیسری یہہ کہ استعمالات شارع مین استغراق ہی اصل ہے اسلیئے کہ مقصود شارع کا تعمیم احکام ہی واسطے مکلفین کے اور عہد خارجی اسکی منافی ہی قال فی مسلم الثبوت وشرحہ لبحر العلوم ثم الراجح العہد الخارجی لافادتہ فائدۃ جدیدۃ وکون الذکر سابقا قرینۃ علیہ ثم الراجح الاستغراق للاکثریۃ فی موارد الاستعمال خصوصا فی استعمال الشارع انتہی وقال بحر العلوم فی شرحہ ثم المختار عند جماہیر مشائخنا بل مشائخ الشافعیۃ والمالکیۃ بل الحنبلیۃ ایضا علی ما ہو الظاہر ان المدخول حقیقۃ فی الاستغراق عند معارضۃ اللام کما اتی بہ ونہا

للفرد والمبہم انتہے پس جسوقت استعمالات شارع مین لام واقع ہوا اور اوسمین عموم مقصود ہو اور سب ائمہ اربعہ کے نزدیک مختار ہے حقیقت ہونا استغراق کا تو یہی راجح ہے اور معنی راجحیت عہد خارجی کے یہہ ہین کہ سوا استعمال شارع کے عہد راجح ہے بشرطیکہ معہود پہلے مذکور ہوا معلوم ہو مخاطب کو اور استعمال شارع مین راجح اور حقیقت لام استغراق ہی پس نہ لازم ہوئی منافات ہماری کلام مین اور کلام صاحب تلویح مین اور دفع ہوا اعتراض مؤلف کا اور وہ جو کلام مولف تنویر الحق سے اعتراف ہونے لام کا واسطے عہد خارجی کے نقل کرکے الزاما کلام کیا ہی ہمکو مضر نہین اسلئے کہ مؤلف تنویر الحق نے حدیث مذکور مین اتباعا للبعض مظاہر الحق مین یہہ بات کہی تھی نہ تحقیقا اور اسجگہہ کلام تحقیقا کیا ہے فارتفع التناقض اور وہ جو تائید عہدیت لام مین کلام مولوی احمد علی صاحب سہارنپوری کا نقل کیا ہی وہ ہمپر قابل احتجاج نہین اسواسطے کہ منزلت علمی اونکی وہ نہین کہ اُنکا کلام ہمپر حجت ہو خصوصا جسوقت ہمارا کلام موافق ہو صاحب عنایہ و بحر الرائق اور معراج وغیرہ کے باقی رہا کلام کلام ابراہیم حلبی مین تو اُسکا جواب تحقیق سابق سے واضح ہو گیا کہ راجحیت عہد علی الاطلاق صحیح نہین ہی باعتبار لغت کے سوا استعمال شارع کے عہد مرجح ہے اور استعمال شارع مین چونکہ عموم احکام مقصود ہی لہذا اکثر اور مرجح اور حقیقت لام استغراق ہی ہے جبتک کہ کوئی قرینہ تعیین اور تخصیص حکم کا ساتھ بعض کے موجود نہو اسیواسطے اہل اصول نے یہہ قاعدہ معین کیا ہی العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب پس احکام شرع مین فقط سوال سائل قرینہ واسطے تخصیص حکم کے ساتھہ مورد حکم کے نہین ہوتا البتہ ممکن ہے کہ سوال سائل مین جو مسؤل عنہ مذکور ہوا اوسکی تعیین لام عہدی سے کرین پس یہہ قرینہ نہوا اگر صحۃ اخذ لام کا واسطے عہد کے نہ لزوم کا اور عموم احکام کا من حیث الشرع اصل ہے جبتک کہ کوئی قرینہ تعیین کا موجود نہو پس اسجگہہ مدعی تخصیص کو کوئی قرینہ تخصیص بیان کرنا چاہیئے نہ مدعی عموم کو کہ وہ موافق اصل کے کلام کرتا ہی اور اگر بقرینہ سوال اسیطرح جواب مین تعیین ہوا کری تو ہم کہتے ہین کہ حدیث قلتین مین سائل نے سوال کیا تہا اوس پانی سے جو صحرا مین ہوتا ہی اور اوسمین درندہ اور بہائم پانی پیتے تھی پس جواب مین رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب پانی بقدر قلتین کے ہو تو نجس نہین ہوتا تو یہان پر چاہیئے کہ لام تعریف مارکی اوپر واسطے عہد

کے ہوا اور مراد اوس سے وہی پانی ہو جس سے سوال کیا گیا تھا پس حضرات شافعیہ گہرون کے اور مساجد کے پانی کو ساتھہ حکم اس حدیث کی کیونکر پاک کہتے ہین اور عبارۃ النص حدیث مذکور مین کسطرح داخل کرتے ہین تما ہو جوابنا **قال صاحب التنویر** جبکہ نہو کچھ بھی تقدیر پانیکی الخ **قال مؤلف المعیار** اصل شبہہ ہمارا حنفیہ پر تھا الخ **اقول** وباللہ سبحانہ التوفیق معترضین غیر مقلدین اور طاعنین امام اعظم کو یہہ دعوی تہا کہ مذہب حنفیون کا تطہیر حوض عشر فی عشر مین راجع طرف کسی اصل شرعی کے نہین ہی بخلاف مذہب شافعیہ کے قلتین مین کہ وہ ثابت ہی ساتھہ حدیث صحیح کے پس مسئلہ حوض مین بہی لوگونکو مثل اور مسائل کے تقلید ائمہ حنفیہ بچا ہیئے اسکے جواب مین مؤلف تنویر نے یہہ بات ثابت کی کہ مذہب شافعیہ کا طہارت قلتین مین راجع طرف اصل صحیح معتمد علیہ کے نہین ہی اسواسطی کہ حدیث مذکور بوجوہ کثیرہ قابل احتجاج نہین اور قول طہارت حوض عشر فی عشر معتمد ہی اور پر اصل صحیح شرعی کے کہ وہ قول ہے مجتہد کا جو راجع ہی اس محل مین طرف سنت کی اور مبین ہی اوسکا کما سیجی تفصیلہ پس یہہ کہنا مؤلف معیار کا کہ اس محل مین قلتین پر اعتراض کرنا صاحب تنویر کا بے محل ہی ہماری اصل شبہہ کا جواب نہین ہی بے محل ہی اسواسطی کہ بیان ضعف حدیث قلتین کا واسطے ابطال ایک جزو دعوی معترضین کے ہی اور اثبات رجوع تقدیر عشر فی عشر کا طرف قول مجتہد کی کہ وہ ماخوذ ہی سنت سی ابطال ہے جزو ثانی کا اور یہہ دعوی کرنا کہ ہمکو فقط تقدیر عشر فی عشر پر اعتراض کرنا مقصود ہی اور اثبات قلتین سے کچھہ غرض نہین ہمنی مدعی سے قبول کیا لیکن ہمنی فقط اس معترض کا جواب نہین دیا ہی بلکہ جو کوئی مثبت قلتین اور منکر تقدیر عشر فی عشر ہے ہم اوسکا جواب دیتے ہین اوسکی ضمن مین فقط منکر تقدیر مذکور کا بہی رفع اشتباہ ہو جائیگا اس تقدیر پر منکر تقدیر خود دعوی عبث کرتا ہی اوسکو اپنی بات کے جواب مین نظر کرنا چاہیئے اور شی زائد جواب ہی مثبت قلتین کا اوسکو غوغا کیون کہتا ہے اب آئی ہم اصل مدعا پر کہ تقدیر عشر فی عشر جو حنفیہ کے نزدیک معتبر ہی بنا اوسکی اسپر ہی کہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی بلکہ اکثر علماء رحمہم اللہ تعالی فرماتے ہین کہ آب کثیر دائم ساتھہ وقوع نجاست کی نجس نہین ہوتا جبتک اسکا مزہ یا رنگ یا بو متغیر نہوا اور آب قلیل

تغیر کے نجس ہو جاتا ہی اور مستند ان صاحبون کی احادیث صحیحہ ہین کہ تفصیل جسکی بیان پر بنظر اختصار و عدم احتیاج نہین کیجاتی قال ابن حجر نے فتح الباری تحت حدیث ولوغ الکلب وہذا کلہ محمول علے الماء القلیل عند اہل العلم علے اختلافہم فی حد القلیل وقد تقدم قول من لا یعتبر الا التغیر و عدمہ انتہی پھر اختلاف پڑا اس امر مین کہ آب کثیر کونسا ہی اور قلیل کونسا امام شافعی فرماتے ہین کہ بقدر قلتین کے کثیر ہی اور امام ابو حنیفہ فرماتے ہین کہ کثیر وہ ہی جسمین اثر نجاست کا ایک جانب سی طرف دوسری جانب کی نہ پونہچی پھر علامت نہ پونہچنے اثر کی روایت مشہورہ مین امام ابی حنیفہ اور صاحبین سی یہہ ہے کہ تحریک ایک جانب سی دوسری جانب آب کی حرکت نکری اور متاخرین نے علامت وصول نجاست مین اختلاف کیا بعض نے مثل ابی نصر بن محمد بن سلام کے تفسیر اسکی یون کی ہی کہ کدورت جو ایک جانب آب مین بجہت غسل کرنیکے پیدا ہووی وہ دوسری جانب تک نہ پونہچی اور ابو حفص کبیر جو شاگرد خاص ہین امام محمد کے وہ فرماتی ہین کہ زعفران وغیرہ یعنی کوئی رنگ دار شی اوسمین ڈالی جاوے پس اگر رنگ ایکطرف سی دوسری طرفکو نہ پونہچی تو یہہ علامت ہی عدم وصول نجاست کی اور ابو سلیمان جوزجانی فرماتے ہین کہ اگر محل وقوع نجاست مین عرض و طول پانی کا از روی مساحت کی عشر فی عشر ہو تو وصول نجاست نہوگا اور اگر اس سی کم ہی تو ہوگا اور نوادر مین ایک روایت امام محمد سی بھی یہی ہے اور بعض بلکہ اکثر علماء مرجحین جو نے الجملہ مجتہد ہین انہون نے اسی روایت کو اختیار کیا ہی اور اسی پر فتوی دیا ہے قال نے الفتاوی التتارخانیۃ ناقلا عن المحیط وغیرہ یجب ان یعلم ان الماء الراکد اذا کان کثیرا فہو بمنزلۃ الماء الجاری لا یتنجس جمیعہ بوقوع النجاسۃ فی طرف الا ان یتغیر لونہ او طعمہ او ریحہ علے ہذا اتفق العلماء و بہ اخذ عامۃ المشائخ رحمہم اللہ تعالی وان کان قلیلا فہو بمنزلۃ الحباب والاوانی یتنجس بوقوع النجاسۃ فیہ وان لم یتغیر احد اوصافہ وقال مالک رحمہ اللہ تعالی لا یتنجس ما لم یتغیر احد اوصافہ وقال الشافعی رحمہ اللہ تعالی نے ما دون القلتین مثل قولنا واذا بلغ قلتین او زیادۃ مثل قول مالک رحمہ اللہ تعالی ثم لا بد من حد فاصل بین القلیل والکثیر فنقول اذا کان الماء بحیث یخلص بعضہ الی بعض بان تصل النجاسۃ من الجزء المستعمل الی الجانب الآخر کان قلیلا وان کان لا یخلص کان کثیرا واذا اشتبہ الخلوص فالجواب فیہ کالجواب فیما اذا لم یخلص ثم اختلفت الروایات عن ابی حنیفۃ وابی یوسف ومحمد رحمہم اللہ تعالی فی الکتب المشہورۃ ان الخلوص یعتبر بالتحریک اذا حرک طرف منہ ان لم

ی و ثابت نہین اور کوئی امام اسکا قائل نہین اور کوئی دلیل نہین ما انزل اللہ بہا من سلطان ایسا ہی امام ابو حنیفہ سی بھی مروی ہی کہ امام ابو حنیفہ کا اور ابو یوسف کا مذہب باعتبار رای مبتلا بہ کی ہے وہ دردہ اور اسکی کی تقدیر کیلئے امام محمد نے

يتحرك الطرف الآخر فهو مما لا يخلص وان تحرك الطرف الآخر فهو مما يخلص يستدل بوصول الحركة الى
الجانب الآخر على ان النجاسة وصلت اليه وبعدم وصول الحركة على ان النجاسة لم تصل اليه
والمتاخرون اعتبروا الخلوص بشيء آخر فعن ابي نصر بن محمد بن سلام رحمه الله تعالى انه قال ان كان
الامر بحال لو اغتسل فيه تتكدر الجانب الذي اغتسل به وصلت الكدرة الى الجانب الآخر فهو مما يخلص
بعضه الى بعض وابو حفص الكبير اعتبر الخلوص بشيء آخر وهو الصبغ فقال يلقى فيه الصبغ من جانب
فاذا اثر الصبغ من الجانب الآخر فهو مما يخلص بعضه الى بعض وابو سليمان الجوزجاني رحمه الله تعالى
كان يقول ان كان عشرا في عشر فهو مما لا يخلص وان كان اقل فهو مما يخلص وعن محمد رحمه الله تعالى
في النوادر انه سئل عن هذه المسئلة فقال ان كان مثل مسجدي هذا فهو مما لا يخلص بعضه الى بعض
فلما مسح المسجد كان ثمانيا في ثمان في رواية وعشرا في عشر في رواية واثنا عشر في اثنا عشر في
رواية وعامة المشائخ اخذوا بقول ابي سليمان وقالوا اذا كان عشرا في عشر فهو كثير كذا في شرح
الطحاوي وعليه الفتوى انتهى مع بعض اختصار اب محل غور ہے کہ یہہ جو متاخرین نے علامت وصول
نجاست میں اختلافات مذکورہ اپنی فہم اجتہادی سے کئی ہیں یہہ حقیقت میں سب تفسیرین مذہب
امام ابی حنیفہ رح کی اسواسطی کہ اصل مذہب امام اعظم کا ماء کثیر میں یہہ تہا کہ خلوص نجاست ایک
جانب سی دوسرے جانب کو نہو اور اس عدم خلوص کے پہچان خود امام اور صاحبین نے ساتہہ پونہچنے
تحریک ایکجانب کے دوسرے جانب تک بیان فرمائی لیکن اس بیان سے ابہی نوع اجمال خصوصا نظر مقلدین
عوام مین کما ینبغی نہوا اسلئی کہ تحریک موافق قوة محرک کی اور صدمہ تحریک کے باہم مختلف ہوتی ہی
ایک تحریک وہ ہے جس سی دو گز تک بہی حرکت نہ پونہچیگی اور ایک وہ ہی جس سے پچاس گز تک صدمہ
پونہچیگا پس مقلد کے نزدیک مقدار قوت تحریک متعین نہوی کہ جس سے وصول اور عدم وصول نجاست
مین ایکجانب سی دوسرے جانب تک تفرقہ کرے لہذا متاخرین مجتہدین نے اس مذہب مجمل اور قول
مبہم کی تفسیرین کین بعض نے کہا کہ اسکو ساتہہ رنگدار چیز کے معلوم کرو بعض نے کہا وصول کدورت
سی دریافت کرو بعض نے کہا کہ یہہ امر ساتہہ مساحت کی متعین ہوگا یعنے مقدار عشر فی عشر مین وصول
نجاست ایکجانب سی دوسری جانب تک نہین ہوتا یعنی تحریک متوسط جسوقت محرک متوسط سی
واقع ہو تو صدمہ تحریک دس دراع شرعی تک پونہچتا ہی اب کسی کو عوام مقلدین میں سے اشتباہ

بجہت اختلاف تحریک اور قوت محرکین کے اُس مقدار آب مین کہ جسمین وصول نجاست ایک
جانب سی طرف دوسری جانب کی نہین ہوتا ہو نہ باقی رہا اور قول مجمل امام ہمام مفصل ہوگیا
اور امر منضبط ہوگیا اور وہ لوگ جو اس محل مین قول امام کے مفسر ہین سب مجتہدین ارباب
تخریج ہین انکو تفسیر قول مجمل امام کی جائز ہے کما مر سابقا اور چونکہ طبقات مجتہدین کو ہمنی پیشتر
کلام ابن الہمام وغیرہ سی نقل کر دیا ہی لہذا مکرر حاجت بیان نہین باآنکہ ایک روایت امام محمدؒ
کی بھی جو منقول ہے کتب نوادر سی بہی انکی موافق ہے اگرچہ رجوع امام محمدؒ کا اُس سی منقول
ہے لیکن رجوع سے کچہہ حرج ان اکابر کا نہین اسلئی کہ یہہ حکم مبنی ہے اُنکی فہم اجتہادی پر امام محمدؒ
اونکے موافق ہون یا نہون اب سیوسطی علامہ شامی اوپر قول درمختار کے جسمین بعد نقل روایت
اکبر رای مبتلے بہ کی استدراک کرکے تحقیق علامہ عمر بن نجیم صاحب النہر الفائق کے موافق آرای
صائبہ متاخرین کے ذکر کی ہے قبول کرنا ابن الہمام اور ابن امیر الحاج اور ابن نجیم وغیرہ کا
اکبر رای مبتلے بہ طحطاوی سی نقل کرکے اوسپر استدراک کرتا ہی اور کلام علامہ شیخ الاسلام
سعد الدین دیری سی نقل کیا ہے کہ اُنہون نے سو نقلین موافق تحقیق متاخرین کے جنہون نے
اعتبار عشر فی عشر کیا ہے کلام اکابر فقہا سی نقل کی ہین اور کہا ہی کہ کسیکو مقلدین مین سے
مخالفت اسکی درست نہین اسلئی کہ یہہ صاحبین ارباب تخریج سے تھے جو یہہ لوگ فتوی دین ہم
مقلدین کو اوسی پر عمل کرنا واجب ہے آب پہلی عبارت درمختار سنو پہر کلام علامہ شامی اوسپر ملاحظہ
کرو قال فی الدر المختار والمعتبرُ فی مقدارِ الراکدِ اکبرُ رأیِ المبتلے بہِ فیہ فإن غلب علی ظنہ
عدمُ خلوصِ النجاسۃِ الی الجانبِ الآخرِ جازَ والّا لا ہذا ظاہرُ الروایۃِ عن الإمامِ والیہ رجع محمدٌ
وہو الأصحّ کما فی الغایۃِ وغیرِہا وحقّق فی البحرِ أنّہ المذہبُ وبہ یُعمل وأنّ التقدیرَ بعشرٍ فی عشرٍ لا
یرجعُ الی أصلٍ یُعتمد علیہ وردّ ما أجاب بہ صدرُ الشریعۃِ لکن فی النہرِ وأنت خبیرٌ بأنّ اعتبارَ العشرِ
أضبطُ ولا سیّما فی حقِّ من لا رأیَ لہ من العوامّ فلذا أفتی بہ المتأخرون الأعلامُ انتہی قال العلامۃ
الشامی لکن فی النہرِ الخ قد تعرّض لہا فی البحرِ أیضًا ثم ردّہ بأنّہ انما یُعمل بما صحّ من المذہب لا
بفتوی المشایخ والوجہُ مع صاحبِ البحرِ وإذا اطّلعتَ علی کلامہما جزمتَ بذلک أفادہ طحطاوی
أقولُ وہو الذی حطّ علیہ کلامُ المحققِ ابنِ الہمامِ وتلمیذِہ العلامۃِ ابنِ امیرِ حاجٍ لکن ذکر بعضُ

المختصر عن شیخ الاسلام العلامۃ سعد الدین الدیری فی رسالتہ القول الراقی فی حکم ماء الفساقی
انہ حقق فیہا ما اختارہ اصحاب المتون من اعتبار العشر ورد فیہا علی من قال بخلافہ ردا بلیغا
واورد نحو مائۃ نقل مطابقۃ بالصواب الی ان قال شعر واذا کنت فی المدارک غرا ثم ابصرت حاذقا لا
تماری واذا لم تر الہلال فسلم لاناس راوہ بالابصار ولا یخفی ان المتاخرین الذین افتوا بالعشر کصاحب
الہدایۃ وقاضی خان وغیرہما من اہل الترجیح ہم اعلم بالمذہب منا فعلینا اتباعہم ویؤیدہ ما قدمہ
الشارح فی رسم المفتی واما نحن فعلینا اتباع ما رجحوہ وما صححوہ کما لو افتونا فی حیاتہم انتہی اور
علامہ عمر بن نجیم صاحب نہر الفائق نے صاحب بحر الرائق کو رد کیا ہی اور فرمایا کہ منقول امام
ابو اللیث وغیرہم من اہل الترجیح سے یہی ہی کہ فتوی اوپر قول متاخرین کے دیا جاوی اور یہی مختار ہی عام
متاخرین کا اور نقل کیا کرمانی سی کہ ظاہر الروایۃ امام محمد سی یہی ہی اور قول کافی کو نقل کرکے اوسے
رد کیا ہی اور کہا کہ اسمین ضبط نہین ہوسکتا خصوصاً عوام مومنین کو جو صاحب فہم ورای نہین ہین
اور اس کلام صاحب بحر کو کہ نہ عمل کیا جاوی مگر مذہب صحیح امام پر اور امام ابی حنیفہ سی روایت عشر
فی عشر کی مردی نہین منع کیا اور کہا کہ اکثر تفاریع فقہای اہل ترجیح کے مبنی ہین اوپر اعتبار
عشر فی عشر کے پس اگر انہون نے قول عشر فی عشر کو مختار نکیا ہوتا تو تفریعات اونکی کیونکر
صحیح ہوتی اس سی معلوم ہوا کہ اہل ترجیح پر واجب نہین کہ قول امام ہی پر فتوی دین بلکہ جیسا
مناسب مصلحت مومنین کی دیکھین اوسپر فتوی دین کما قال فی النہر الفائق ثم ہذا ای اعتبار
العشر ہو مختار عامۃ المتاخرین قال ابو اللیث وعلیہ الفتوی وقال الکرمانی فی ایضاحہ انہ
الظاہر عن محمد الا ان المصرح بہ فی غیر موضع ان الظاہر عن الامام وہو الصحیح التفویض الی رأی
المبتلی بہ وفی کافی الحاکم الشہید عن ابی عصمۃ کان محمد یوقت بعشرۃ فی عشرۃ ثم رجع الی
قول الامام وقال لا اوقت فیہ شیئا وانت خبیر بان اعتبار العشر اضبط لا سیما فی حق من
لا رای لہ من العوام فلذا اختارہ الائمۃ الاعلام وقولہ فی البحر انہ لا یعدل الا بما صح عن الامام
ولم یصح عنہ اعتبار العشر بل ولا عن محمد کما علمت ممنوع بانہ لو کان کما قال لما ساغ لہم الخروج
عن ذلک المقال کیف وقد اعترف ان اکثر تفاریعہم علی اعتبار العشر فی العشر قال ولو
فرع علی اعتبار غلبۃ الظن فیوضع مکان لفظ عشر فی کل مسئلۃ کبیرا وکثیرا انتہی اب محل انصاف

ہے کہ جسوقت امام ابو سلمہ اور ابو سلیمان جوزجانی اور امام طحاوی اور فقیہ ابو اللیث اور قاضیخان
اور صاحب ہدایہ اور صاحب کنز وغیرہم من المجتہدین فی المسائل و من اہل الترجیح اور عامہ متاخرین کسی امر پر
موافق مصلحت مومنین کے برعایت سہولت اور عموم بلوی کے بفہم اجتہادی اپنی کے قول امام کی تفسیر اور
تعیین کرکے فتوی دین پس مقابل مین ان اکابر مجتہدین کے قول ابن الہمام اور صاحب بحر وغیرہ کا کب قابل
اعتبار و قبول ہے باآنکہ یہہ صاحبین باب رسم المفتی مین اسکی معترف ہو چکے ہین کہ ہمکو فتوی دینا
موافق فتوی ان اکابر ہی کے چاہیئے اور انکے فتوی کے مقابل مین ہماری فتوی کا کچھہ اعتبار نہین
پس یہہ جو مولف معیار مبسوط اور مختصر کرخی اور شرح ایضاح سی نقل کرتا ہے کہ ظاہر الروایۃ امام ابحنیفہ
سے یہی ہے کہ معرفت خلوص نجاست حوالہ کرتے تھے اوپر رای مبتلابہ کے انتہی ہمکو کچھہ مضر نہین اسواسطے
کہ ہمنی اسکو تسلیم کرکے کہدیا کہ مجتہدین فی المسائل اور مرجحین نے تعیین خلوص نجاست ساتھہ عشر فی عشر
کے بفہم اجتہادی اپنی کی ہے اور اوفق ساتھہ مصلحت کے اور اضبط واسطے عامہ مومنین کے بھی ہے
علاوہ یہہ کہ اسکا ظاہر الروایۃ ہونا منافی اعتبار تحریک کی ظاہر الروایۃ ہونیکی نہین ہی چنانچہ فتاوا
تاتارخانیہ سی دونونکا ظاہر الروایۃ ہونا ظاہر ہے پس اعتبار عشر نے عشر تفسیر اور تعیین ہی اعتبار
تحریک کے اور وہ اعتبار تحریک مذہب امام ہے پس عشر نے عشر جو تعیین ہے اوسیکی بعینہ مذہب
امام ہوا اسیطرح حال ہے قول کافی اور غایت البیان کا کہ مولف معیار اقوال انکے کو بحر الرائق سی نقل
کرتا ہے اور باقی جواب کلام صاحب بحر کا عبارت نہر الفائق اور کلام علامہ سعد الدین دیری سی کمال ہو چکا ہے
اسلئی ہم تفصیل مین ترک تطویل کرتے ہین اور قول اشباہ و النظائر کو مولف نے عبث نقل کیا وہی صاحب منحہ
مولف اشباہ مین جو جواب اونکا کلام منحۃ الخالق البحر الرائق مین دیا گیا وہی جواب ہی قول اشباہ کا اور اگرچہ اس تحقیق
جواب باقی کلام مولف کا بطرز اجمال اوپر ذکی منصف کی واضح ہو چکا ہی لیکن بنظر احتیاط چیزی چیزی اور بھی
اشارہ کیا جاتا ہے یہہ جو مولف نے کلام بحر العلوم اور شرح مشکوۃ شیخ عبد الحق دہلوی سی نقل کیا کہ ظاہر الروایۃ امام سے
یہہ ہے کہ اعتبار کرتے تھی اکبر رای مبتلابہ کو اور روایات آخر مین یہہ ہی کہ اعتبار کرتے تھی تحریک کا مخالف
ہماری مدعا کے نہین اسلئی کہ وہ روایت اعتبار تحریک کی جو خود مولف امام سی نقل کرتا ہی اگرچہ زعم مولف
مین ظاہر الروایۃ نہین ہی لیکن ہمنے تاتارخانیہ سی نقل کردیا کہ وہ بھی ظاہر الروایۃ ہی اور مختار ہی امام ابو سلمہ اور
ابو سلیمان جوزجانی اور فقیہ ابو اللیث اور قاضی خان اور صاحب ہدایہ وغیرہم من المجتہدین والمرجحین کے اور

عشرہ نے عشر تعیین اور تفسیر ہی اوسکی یعنی ان اکابر نے تحریک متوسط محرک متوسط سے ساتھہ تو وہ متوسط
کے جب ملاحظہ کی تو دیکہا کہ اسصورت مین اثر نجاست کا ایکجانب سی دوسری جانب تک بقدر کمتر دہ در دہ
شرعی کے پونہچتا ہے اور بمقدار دہ در دہ ذراع مین نہین پونہچتا اور جب نقل کرنے مولف سی کلام شیخ عبد الحق
کو یہہ امر ظاہر ہے کہ اعتبار تحریک بھی مروی ہے امام سی پس زیادہ تر تائید ہماری باقرار مولف ہوگئی اور
جو مولف جابجا کہتا ہے کہ اعتبار عشر فی عشر مذہب امام نہین ہے مذہب متاخرین ہے اور مقصود اوسکا یہہ ہی
کہ جسوقت یہہ مذہب امام نہ ٹھہرا تو عمل کرنا اسپر چھوڑ دینا ہوگا مذہب امام کو اور چونکہ یہہ متاخرین مجتہد
مطلق صاحب مذہب نہین ہین تو انکا قول ادلہ اربعہ شرعیہ سی خارج ہوگا اور بدعت سیئہ قرار پائیگا تو جواب
اسکا یہہ ہے کہ ہنوز مولف معیار کو اصطلاحات فقہا پر اطلاع نہین ورنہ مذہب متاخرین کو علیحدہ مذہب امام
سے نہ سمجھتا اور توہم خارج ہونیکا ادلہ اربعہ سی نکرتا یہہ جو زبان زد ہی فقہا کا کہ یہہ مذہب ہے امام ابی
یوسف کا یا امام محمد کا یا امام زفر کا یا متاخرین کا اسکی یہہ معنے نہین ہین کہ یہہ مذہب امام ابی حنیفہ
نہین ہے اور مخالف ہے مذہب اونکے کے بلکہ مذہب ان اکابر کا بعینہ مذہب امام ہی آور وجہ
نسبت کرنے مذاہب کی طرف ان اکابر کی اور نہ نسبت کرنیکی طرف امام کے یہہ ہے کہ امام ابی حنیفہ سی
جو موافق اصول ممہدہ اور قواعد مقررہ اونکے کے کسی مسئلہ خاص مین کئی رائین مذکور ہوئین اور انہون
نے بعد ذکر کرنیکے اپنے تلامذہ سے اپنے نزدیک اختیار کرنا کسی رای کا بیان فرمایا پہر کبہی تو ایسا
ہوا کہ تلامذہ اونکے اس اختیار مین شریک اور مساعد امام ہوئی تو کہا جاتا ہی کہ یہہ مذہب متفق علیہ ہے
امام اور اصحاب اونکی کا آور کبہی ایسا ہوا کہ تلامذہ مجتہدین امام نے خلاف رای مختار امام کے رای آخر کو
بجہت ادراک قوت دلیل کے پسند کیا اور اس امر مین بھی امام کیطرفسی وہ صاحبین مجاز تھے پس اسصورت
مین رای مختار امام کو مذہب ابی حنیفہ اور رای مختار تلامذہ کو مذہب ابی یوسف اور مذہب محمد اور مذہب زفر
وغیرہم کہا گیا آور کبہی ایسا ہوا کہ بعض اقوال کی تفصیل اور تعیین قول امام اور تلامذہ امام مین مذکور نہی
پس بعض متاخرین مجتہدین نے جو موافق قواعد شرع کے لیاقت تفسیر اور تعیین قول مجمل امام کی رکہتے
تھے تفسیر اور تعیین اوسکی کی اور وقت مجمل ہونے اس قول کے عمل اوسپر بدون تعیین محتملات کے متعذر
جب متاخرین نے اوسکی تفصیل اور تعیین کردی اور لوگو سکو ساتھہ علامات وغیرہ کے افہم کردیا تو پہر عمل
اوسپر بسبیل امتیاز اور تعیین ہوا جیسی کہ مسئلہ حوض مین کہ ائمہ ثلاثہ سی ایک روایت ظاہر اعتبار تحریک

کے منقول ہے اور جبتک تلامذہ انکی نے بقوۂ اجتہادی اسکی تعیین نہین کی تھی تو عمل باعتبار تحریک ہی
تھا جب انکے تلامذہ نے مثل ابی سلیمان جوزجانی اور ابی سلمہ وغیرہما کے اسکی ابہام کو اٹھا دیا یعنے
بجہت اختلاف مراتب تحریک اور قوت محرک کی جو وصول اثر نجاست مین اشتباہ پڑتا تھا کہ کبھی تو ۲۰
گز تک اثر نجاست پونہچ جاتا تہا اور کبھی دس گز تک بہی نہین پونہچتا تھا اس اشتباہ کو ساتھہ لحاظ توسط
تحریک اور قوت محرک کے باعتبار مساحت عشر فی عشر کے رفع کردیا کہ اب کسیکو عوام وخواص مومنین مین سے
اشتباہ بیچ وصول اثر نجاست کے ایکجانب سے دوسری جانب تک نہین رہا تو اسجگہہ صورت افصاح وتفصیل
کو کہین گے کہ یہہ مذہب متاخرین سے اور صورت ابہام و اجمال کو کہین گے کہ یہہ مذہب ائمہ ثلثہ ہی مثلا اور اسی
طرح کبھی ایسا ہوا کہ امام نے اپنی زمانہ مین ایک حکم اختیار کیا اور اونکے بعد والون نے تلامذہ انکی سے
یا متاخرین سے حکم آخر اسی مسئلہ کا جو مختار امام تہا بسبب لحاجت زمانہ کے اور احوال مومنین کے ارفق
للناس اور اصلح للمومنین سمجہا تو ایسی صورتمین مثلا کہا گیا کہ یہہ مذہب متاخرین ہی اور وہ مذہب امام آپ
غور کرو کہ اس تقدیر پر مذہب متاخرین مثلا مذہب امام سے علیحدہ کب ہی بلکہ اقوال غیر امام جو حقیقت مین
مبنی ہین اوپر قول امام کے اور معتمد ہین اونکی قواعد مہدہ پر منسوب ہونگے مذہب امام مین کہ وہ ایک
حجت ہی حجج اربعہ شرعیہ سے اور بدعت ہرگز نہونگی قال العلامۃ الشامی فی حاشیتہ علی الدر المختار واما وا
حکم الحنفی بمذہب ابی یوسف او محمد او نحوہما من اصحاب الامام فلیس حکما بخلاف رأیہ ورأیہ لان اصحاب
الامام قالوا بالقول الا قد قال بہ الامام کما اوضحت ذلک فی شرح منظومتی فی رسم المفتی عند قولی فیہا اعلم
بان عن ابی حنیفۃ جاءت روایات عدت منیفۃ اختار منہا بعضہا والباقی یختار منہا سائر الرفاق فلم یکن
بغیرہ جوابہ کما علیہ اقسم الاصحاب انتہی وقال فی الدر المختار فحینئذ قال لاصحابہ ان توجہ لکم دلیل فقولوا انہ
فکان کل یاخذ بروایۃ عنہ ویرجحہا انتہی قال علیہ العلامۃ الشامی ای فلیس لاحد منہم قول خارج عن اقوالہ
ولذا قال فی الولوالجیۃ من کتاب الجنایات قال ابو یوسف ما قلت قولا خالفت فیہ ابا حنیفۃ الا قول
قد کان قالہ وروی عن زفر انہ قال ما خالفت ابا حنیفۃ فی شیء الا قد قالہ ثم رجع عنہ فہذا اشارۃ الی
انہم ما سلکوا طریق الخلاف بل قالوا ما قالوا عن اجتہاد ورأی اتباعا لما قالہ استاذہم ابو حنیفۃ وفی اخر
الحاوی القدسی واذا اخذ بقول واحد منہم یعلم قطعا انہ یکون اخذا بقول ابی حنیفۃ فانہ روی عن جمیع
اصحابہ من الکبار کابی یوسف ومحمد وزفر والحسن انہم قالوا ما قلنا فی مسئلۃ قولا الا وہو روایتنا عن

ابی حنیفۃ واقسموا علیہ ایمانا غلاظا فلم یتحقق نفی تصحیحا ولا مذہب الا لہ کیفما کان وما نسب الی غیرہ
الا بطریق المجاز للموافقۃ انتہی فان قلت اذا رجع المجتہد عن قول لم یبق قولا لہ بل صرح فی قضاء البحر بان
ما خرج عن ظاہر الروایۃ فہو مرجوع عنہ وان المرجوع عنہ لیس قولا لہ وفیہ عن التوشیح ان ما رجع عنہ
المجتہد لا یجوز الاخذ بہ فاذا کان کذلک فما قالہ اصحابہ مخالفین فیہ لیس مذہبہ فحینئذ صارت اقوالہم
مذاہب لہم مع انا التزمنا تقلید مذہبہ دون مذہب غیرہ ولذا نقول ان مذہبنا حنفی لا یوسفی ونحوہ
قلت قد یجاب بان الامام لما امر اصحابہ بان یاخذوا من اقوالہ بما یتجہ لہم منہا علیہ الدلیل صار ما
قالوہ قولا لہ لابتنائہ علی قواعدہ التی اسسہا لہم فلم یکن مرجوعا عنہ من کل وجہ فیکون من مذہبہ
ایضا ونظیر ہذا ما نقلہ العلامۃ البیری فی اول شرحہ علی الاشباہ عن شرح الہدایۃ لابن الشحنۃ ونصہ اذا صح
الحدیث وکان علی خلاف المذہب عمل بالحدیث ویکون ذلک مذہبہ ولا یخرج مقلدہ عن کونہ حنفیا
بالعمل بہ فقد صح عنہ انہ قال اذا صح الحدیث فہو مذہبی وقد حکی ذلک ابن عبد البر عن ابی حنیفۃ وغیرہ
من الائمۃ ونقلہ ایضا الامام الشعرانی عن الائمۃ الاربعۃ ولا یخفی ان ذلک لمن کان اہلا للنظر فی النصوص
ومعرفۃ محکمہا من منسوخہا فاذا نظر اہل المذہب فی الدلیل وعملوا بہ صح نسبتہ الی المذہب لکونہ صادرا
باذن صاحب المذہب اذ لا شک انہ لو علم ضعف دلیلہ رجع عنہ واتبع الدلیل الاقوی ولذا رد المحقق ابن
الہمام علی بعض المشائخ حیث افتوا بقول الامامین بانہ لا یعدل عن قول الامام الا لضعف دلیلہ انتہی اور
وہ جو الزاما اعتراف مؤلف تنویر الحق کا ساتھ ہونے مذہب امام ابی حنیفہ کے بیچ تحدید آب کثیر کی تحریک
کو ترجمہ مشکوۃ سی نقل کیا ہے جواب اسکا تحقیق سابق سی کہہ چکا کہ دہ دردہ جو مختار ہے متاخرین کا
تعیین اور تفسیر ہی اعتبار تحریک کی روایت مخالفہ اس سی نہیں پس اقرار کرنا صاحب تنویر کا ساتھ
اسکی منافی مدعا اوسکے کی نہیں ہی اور منصفین پر خوب واضح ہوا ہوگا کہ مؤلف معیار کو ساتھ ذکر کلمات نا
مناسبہ اور بعیدہ کی شان اہل علم سی تقلید ہوا و نفس گمراہ ہی یا صاحب تنویر الحق کو تقلید مولوی محمد شاہ
اور جن امور مین مؤلف کو صاحب تنویر پر طعن ہین حال اوسکا معرض بیان مین کچھ آچکا اور کچھ آتا ہی منصف
منصف خود حق کو باطل سی امتیاز دیگا اور زیادہ کلمات و عاوی اور مغوات بیجا زبان پر لانا پیشہ
اہل علم سی بعید ہے اور جب ظاہر ہوا کہ اختیار عشر فی عشر جو علمای متاخرین سی واقع ہوا بعینہ مذہب
امام ہے اور داخل ہے بیچ اقوال مجتہد مطلق کے جسکا قول ایک حجت ہی حجج شرعیہ سی تو بدعت کیونکر ہوگا

پس باطل ہوا قول مولوی اسمعیل کا بیچ ایضاح الحق کے جو انہوں نے تحدید عشر فی عشر کو بدعت سیئہ قرار دیا ہے بلکہ فعل تمامی اولیاء کرام کو کہ عمدہ ترین مخلوقات ہیں بعد الانبیاء باب اذکار و اشغال و مجاہدات مین کہ بہترین اشغال عالم ہے بدعت حقیقی ٹھہرایا اور سب ائمہ دین اور اساطین شرع متین کو مبتدع اور ضال بنایا نعوذ باللہ منہا ومن جمیع ما کرہ اللہ تعالی اور باقی کلام مؤلف معیار کا جو اسباب مین رہا اوسکا جواب معقول اس کلام منقول سے ظاہر ہے لفظا لفظا بیان کی حاجت نہیں لیکن اتنی بات پر ضروری ہی کہ یہہ جو کہا ہے کہ اگر بطور فرض محال کے فرض بھی کیا جاوی کہ امام ابو حنیفہ اور اونکے صاحبین قائل ہیں عشر فی عشر کے تو انکا قائل ہونا خصم کے لیئے کیا حجت ہی الخ تو جواب اسکا یہہ ہے کہ خصم نے علم مدعی اجتہاد کہ جسکے بیعلمی اور نافہمی ابتدای کتاب سی یہانتک اوپر ناظرین منصفین کے جابجا واضح ہو چکی اوسکو کب زیبا ہے کہ نسبت امام اعظم و صاحبین کے الفاظ گستاخی اور بے ادبی زبان پر لاوے اور بلاشبہہ امام اعظم نبی نہیں ہیں اور نہ کلام انکا وحی لیکن مبین ہے وحی کا اور مفسر ہی کلام نبی کا اور فتوای مجتہدین متاخرین بعینہ مذہب ہے اوس امام مظہر شرع مطہر محمدی کا فتوای مجتہدین مذہب کو غیر مذہب امام اعظم قرار دینا اور کلام مجتہد مطلق کو غیر قرآن و حدیث ٹھہرا کر مورد طعن و لعن بنانا کیا فہم ہے اور کونسی دیانت اور چونکہ معترض نے پہلے خود کہا تھا کہ عشر فی عشر مذہب متاخرین ہے نہ مذہب امام اسلیئے یہہ امر ثابت کیا گیا کہ یہہ بعینہ مذہب امام ہی اور خارج مذہب امام سی نہیں اور اگر پہلے سی ما فی الضمیر معترض کا کہ وہ درپردہ انکار ہے مذہب امام اعظم سی اور دعوی ہے اجتہاد اپنی کا اور طعنہ ہے اوپر تمامی ائمہ دین اور صالحین مجتہدین کے کہلتا تو جواب اوسکا ابتدا سی اوسیطور پر دیا جاتا اور اب جو مؤلف نے اپنا ما فی الضمیر بیان کیا تو بعد درازی مبحث کی پس تفصیل جواب مین موجب ملال ناظرین ہوگی لہذا اتنی بات پر اکتفا کرتے ہیں کہ اعتبار اولی الابصار کہ شامل ہی اجتہاد مجتہدین کو اور ماموربہ اور واجب ہی بحکم آیہ کریمہ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ کے واجب ہی قبول کرنا اسکا اور عمل کرنا اوسپر غیر مجتہد کو لازم ہی کما مر نے اول مبحث التقلید اور بیان کرنا ماخذ احکام اجتہادیہ کے نہ ہمارا منصب ہے اور نہ خصم کو مرتبہ اسمین کلام کا لیکن چونکہ مؤلف معیار نے بسودائی خام حصول ملکہ اجتہاد کلمات دعاوی بولی اور گستاخیاں جناب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ مین کین لہذا چیزی چیزی بطور مشتی نمونہ خروار کے ماخذ حکم مذکور کا معرض بیان مین لاتا ہوں اور تفصیل کلام باعث تطویل محل آخر پر موقوف رکہتا ہون پس سنو کہ جس پانی مین نجاست مخلوط ہو یقینا وہ پانی نجس ہے بحکم حدیث صحیحین کے جو مروی ہے

ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الذی لا یجری ثم یغتسل فیہ وعن جابر قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یبال فی الماء الراکد رواہ مسلم وعن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا شرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبع مرات متفق علیہ وفی روایۃ لمسلم قال طہور اناء احدکم اذا ولغ فیہ الکلب ان یغسلہ سبع مرات اولھن بالتراب انتہی اور ساتھ اجماع کے جو منعقد ہی اوپر اسبات کے کہ جس پانی مین نجاست مخلوط ہوا ور متغیر کردے احد اوصاف ثلثہ ا سکو تو وہ پانی نجس ہے اور بہت ظاہر ہے کہ نجاست اجماعی اوسکی نہین ہے مگر بجہت قطعیت اختلاط نجاست کے کہ وہ ثابت ہوتی ہے ساتھ تغیر احد اوصاف ثلثہ کے قال فی البحر ان العلماء اجمعوا علی ان الماء اذا تغیر احد اوصافہ بالنجاسۃ لا یجوز الطہارۃ بہ قلیلا کان الماء او کثیرا جاریا کان او غیر جار ہکذا نقل الاجماع فی کتبنا وممن نقلہ ایضا الامام النووی فی شرح المہذب عن جماعات من العلماء انتہی پس جسوقت پانی مین ایک محل معین پر نجاست پڑی تو بجہت اختلاط یقینی نجاست کی وہ محل معین قطعا نجس ہوگا پھر اگر یہہ پانی اسقدر ہے کہ ایکجگہہ نجاست پڑکر سب پانی مین مختلط ہو جاتی ہے یقینا یا ظنا جیسے آب سبوچہ یا پیالہ مین تو یہہ پانی سب نجس ہوگیا اور اسمین یہہ احتمال ممکن نہین کہ بعض محل کو اوسکی نجس کہین اور بعض کو طاہر اور ایسی مقدار پانی مین نزدیک اہل علم کے قلیل کہلاتی ہے اور اگر وہ پانی اسقدر ہے کہ ایک جگہہ کی نجاست پڑی ہوئی سب مین مختلط نہین ہوجاتے تو موضع وقوع نجاست نجس ہوگا اور جس محل مین نجاست مختلط نہین ہوئی وہ اپنی طہارت پر باقی رہیگا اسلئے کہ اوسمین نجاست بالیقین نہین ہے باقی رہا کلام اسبات مین کہ وہ مقدار پانی کی کونسی ہے کہ جسمین ایک جگہہ کی نجاست پڑی ہوئی سب مین مختلط نہین ہو جاتی اور یہی مقدار عرف اہل علم مین کثیر ہے اور جانب شارع سے بجہت عموم بلوی کی ایسی پانی سے بعد وقوع نجاست کی بعض محل اسکی مین برتقدیر عدم محسوسیت عین نجاست کی جمیع اطراف مین طہارت اور وضو کی اجازت ہے کما یظہر من حدیث بئر بضاعۃ وغیرہ پس امام مالک نے فرمایا کہ جبتک وقوع نجاست سے احد اوصاف ثلثہ پانی کی متغیر نہو تو اوسمین نجاست یقینا نہوئی اور وہ پانی کثیر ہے بقرائن وشواہد احادیث کے اور امام شافعی نے فرمایا کہ اگر پانی بقدر قلتین کے ہو تو کثیر ہے والا قلیل وقد مر مستدلالہم وما علیہ من الکلام اور امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ جو پانی ایسا ہو کہ مبتلا بہ کی گمان مین نجاست ایک جگہہ

کی گری ہوئی سب مین مختلط نہین ہوتی تو وہ کثیر ہے والّا قلیل اور ایک روایت یہہ ہی کہ اگر تحریک احد الجانبین سے دوسری جانب اُس پانی کی متحرک نہین ہوتی تو وہ کثیر ہے اور نہین تو قلیل اور وجہ اسکی یہہ ہی کہ جب رائے امام اعظمؒ مین حدیث مستند امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی بوجوہ اوسکی کے قابل احتجاج نہوئی اور وجود عدم اُن احادیث کا بیان تقدیر آب کثیر مین مساوی ہوا تو بالضرور اپنی فہم اجتہادی سی موافق عادت ظاہرہ کے تعیین کثرت وقلت کرنے کی حاجت پڑی پس اسلئی یا تو اس امر کو حوالہ کیا غلبہ ظن مبتلا بہ پر اسواسطی کہ جسوقت تعیین قلت وکثرت کی بیان شارع سی نہوئی تو موافق عادت کے ہر مکلف مبتلا بہ پر تعیین قلت وکثرت کو حوالہ کیا گیا اور نظائر اسکی شرع مین کثیر ہین جیسی تحری وقت عدم تعیین قبلہ کے یا بفہم اجتہادی اپنی کے تعیین قلت وکثرت ساتھہ اعتبار تحریک کی کی اس سبب سی کہ جسوقت نجاست پانی مین پڑتی ہی تو محل وقوع سے تجاوز کرنا اُسکا ساتھہ حرکت کے ہوتا ہی پس اعتبار تحریک سی انتقال اُسکا ایک محل سی دوسری جگہہ معلوم ہوگا پہر ناقدین مذہب امام اعظمؒ نے ان دونو روایتون مین غور کر کر دیکھا کہ ابھی اسمین اجمال وابہام ہی اور غرض مقلدین کی اس سی بسبب اشتباہ وابہام کے برنہ آیگی اسلئی کہ پہلی روایت مین تو یہہ اشتباہ ہی کہ اکبر رای واسطے اصحاب رائے وتدبر کی ہوتی ہے پھر اوسمین بحسب ازمان واشخاص کے اختلاف ہوتا ہی اور عوام الناس صاحب رای وتدبر نہین ہوتی اور نہ مراتب قوت اور ضعف کو پہچانتے ہین بلکہ جسقدر اونکو فہم ہوتی ہی اسمین نہ کچھ اعتماد اپنی فہم پر نہین کر سکتی لہذا اختیار کرنا روایت تحریک کا کہ وہ امر محسوس ہے اور ظاہر الروایۃ ہی امام سے انسب اولی ہوا قال فی البحر فانقلت ان فی النہایۃ وکثیر من الکتب ان الفتوی علی اعتبار العشر فی العشر واختارہ اصحاب المتون فکیف ساغ لہم ترجیح المذہب قلت لما کان مذہب ابی حنیفۃ التفویض الی رای المبتلی وکان الرای یختلف بل من الناس من لا رای لہ اعتبر المشائخ العشر فی العشر توسعۃ وتیسیرا علی الناس انتہی وقال العلامۃ الشامی ذکر فی الہدایۃ وغیرہا ان الغدیر العظیم ما لا یتحرک احد طرفیہ بتحریک الطرف الآخر وفی المعراج انہ ظاہر المذہب وفی الزیلعی قیل یعتبر بالتحریک وقیل بالمساحۃ وظاہر المذہب الاول وہو قول المتقدمین حتی قال فی البدائع والمحیط اتفقت الروایات عن اصحابنا المتقدمین انہ یعتبر بالتحریک وہو ان یرتفع وینخفض من ساعتہ لا بعد المکث ولا یعتبر اصل الحرکۃ وفی التتارخانیۃ انہ المروی عن ائمتنا الثلثۃ فی الکتب المشہورۃ وہل المعتبر حرکۃ المغتسل او المتوضی او الید روایات ثانیہا اصح ولا یخفی علیک ان اعتبار الخلوص لغلبۃ الظن اقرب الی ... یختلف باختلاف الظانین وتحرک الطرف الآخر امر حسی مشاہد لا یختلف مع ان کلا منہما منقول عن ائمتنا الثلثۃ

نے ظاہر الروایۃ ولم اَرَ مَنْ تکلّم علے ذٰلکَ انتہی مختصراً لیکن اعتبار تحریک مین پھر یہہ اجمال رہا کہ تحریک بھی
مختلف ہوتی ہے بحسب قوت اور ضعف محرک اور تحریک کے پس تعیین اوسکی کیونکر ہوگی لہذا مستین مذہب
اور مجتہدین مرجحین نے حرکت متوسط متحرک متوسط سے اندازہ کر کے مسافت عدم وصول کے ساتھہ عشر فی عشر کی معین
کی تا کسی کو اشتباہ اور ابہام نرہے پس یہہ اعتبار عشر نے عشر جو بیان ہو مذہب امام کا اور وہ مذہب ماخوذ
تھا احادیث صحیحہ مذکورہ سے بعینہ ماخوذ ہوا احادیث مذکورہ سے آگے ایسی مثال ہے کہ شارع نے یہہ حکم
کیا کہ جس پانی مین نجاست یقینا یا ظنا مختلط ہو تو وہ پانی نجس ہے اب مجتہدین مذہب نے علامت اختلاط نجاست
کے تغیر احد اوصاف ثلثہ مشہورہ کو گردانا اور اسپر اجماع کیا کہ جس پانی کے احد الاوصاف الثلثہ متغیر
اختلاط نجاست کے متغیر ہو تو وہ پانی نجس ہے پس اسجگہہ اگر کہا جاوے کہ تغیر احد الاوصاف الثلثہ کا واسطے
قطعیت نجاست کے جو مجتہدین نے علامت قرار دیا یہہ کسی آیۃ اور حدیث صحیح معتبر سے ثابت نہیں لہذا یہہ استنباط
مجتہدین کا بلا سند اور داعی ہوگا تو جواب اسکا یہہ ہے کہ یہہ علامتین مجتہدین نے ساتھہ سلیقہ فہم سلیم اپنے
کے متعین کی ہین اسمین حاجت ورود آیۃ و حدیث کے علیحدہ نہین البتہ داعی اجماع ہے بلکہ نزد احادیث
مین جیسی یہہ امر ثابت ہے کہ جس پانی مین یقیناً یا ظنًّا نجاست مختلط ہو تو وہ نجس ہوتا ہے اسیطرح جن مسئلہا مین احکام
شرع وارد ہین اور انکی علامتین جانب شارع سے مذکور نہین ہین مثلاً باب حیض مین امام ابو حنیفہ کے
نزدیک بروز دم کا محل مخصوص یعنی رحم سے عورت کو حائض بنا دیتا ہے اور نزدیک امام محمد کے جبتک وہ
دم محسوس نہو تو احکام حیض جاری نہین ہوتے اسیطرح الوان حیض مین جسوقت عورت نے خرقہ پر لوث
رطوبت محل حیض کا سپید پایا اور بعد خشک ہونیکے وہ زرد ہوگیا تو یہانپر حکم پاک ہوجانے عورت کا کیا جاویگا
اور اگر ابتدا مین عورت نے خرقہ پر سرخی یا زردی پائی اور بعد خشک ہو جانیکے وہ خرقہ سپید ہوگیا تو اس
جگہہ احکام حیض عورت پر کئے جاوینگے قال فی البحر وَاَما رکنُہ فہو بُرُوزُ الدمِ مِن محلٍّ مخصوصٍ حتی یثبت بہ
الاحکامُ وعندَ محمدٍ بالاِحساسِ بہ وثمرتہ تظہر فیما لو توضّاتْ و وَضَعتِ الکُرسفَ ثم اَحسّتْ بنزولِ الدمِ الیہ
قبلَ الغروبِ ثم رَفعتہ بعدہ یقضِی الصومَ عندَہ خلافاً لہما انتہی وفیہ ایضاً وفی التجنیس امرأۃٌ رأتْ بیاضاً خالصاً
علے الخرقۃِ ما دامَ رطباً فاذا یَبِسَ اِصفرَّ فحکمُہ حکمُ البیاضِ لاَنّ المعتبرَ حالُ الرؤیۃِ لا حالۃُ التغیرِ بعدَ ذلکَ و
کذا لو رأتْ حُمرۃً او صُفرۃً فاذا یبستْ ابیضّتْ یُعتبر حالُ الرؤیۃِ لا حالۃُ التغیرِ بعدَ ذلک انتہی اب اگر
کوئی کہی کہ علامت حائض ہوجانیکی بروز دم یا احساس دم کو کس آیت و حدیث سی گردانا یا اعتبار

روبت کانہ حالتہ تغیر کا کس آیت و حدیث سی کیا تو یہہ کہنا اُسکا سراسر لغو ہے اسلئی کہ یہہ علامتین اور قرینہ مجتہدین نے موافق عادات مومنین کے احکام منصوصہ مین بیان فرمائے ہین پس جیسی الفاظ منصوصہ اور لوازم تراکیب اور معانی ترکیبیہ فقط سلیقہ لسان عرب سی مجتہدین معلوم کرتے ہین اسیطرح یہہ وصول اثر نجاست یا عدم وصول کے تحدید ظاہر حس کا مل اپنے سے معلوم کرکے عشر فی عشر کو ما کثیر قرار دیا پس یہہ مذہب بعینہ مذہب امام اور ماخوذ ہے احادیث مذکورہ سی قال فی البحر و قول النووی بان حدنا ما حدہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم الذی اوجب اللہ طاعتہ و حرم مخالفتہ و حدہم تعنی الحنفیۃ یخالف حدہ صلے اللہ علیہ وسلم مع انہ حد بما لا اصل لہ و لا ضبط فیہ مدفوع بان ما استدللتم بہ ضعیف کما تقدم و ما صرنا الیہ یشہد لہ الشرع و العقل اما الشرع فقد قدمنا الاحادیث الواردۃ فی ذلک و اما العقل فانا نتیقن لعدم وصول النجاسۃ الی الجانب الآخر و بغلب علے ظننا و الظن کالیقین فقد استعملنا الماء الذی لیس فیہ نجاسۃ تیقینا انتہی پھر ہم کہتے ہین کہ مؤلف معیار اور باقی قائلین طہارت قلتین کو واسطی ثبوت طہارت عشر فی عشر کے اصل علیحدہ کی استدعا ہی اور قلتین مین فقط ورود حدیث مذکور سے حکم طہارت کرتے ہین پس نزدیک مطہرین قلتین کے مقدار قلتین مین نو قول ہین جنکو ابن المنذر نی نقل کیا ہے بعد اوسکے تعیین مقدار قلتین کے ساتھہ رطلون کے قرار پائی ہے پہر اوسمین بھی اختلاف پڑا ہی کما قال فی فتح الباری لکن لعدم التحدید وقع الاختلاف بین السلف فی مقدارہما علے تسعۃ اقوال حکاہا ابن المنذر ثم حدث بعد ذلک تحدیدہما بالارطال و اختلف فیہ ایضاً تو جونسا قول اقوال مذکورہ مین سی مقبول مؤلف معیار وغیرہ ہوا اوسپر مؤلف حدیث یا آیہ یا اجماع لائی بعد اوسکی ہم بھی عشر فی عشر پر نص علیحدہ لاوینگی اور اگر مؤلف کو اوسپر نص علیحدہ کی حاجت نہین تو ہمکو بھی عشر فی عشر پر نص علیحدہ کی حاجت نہین

قال مؤلف المعیار ہماری نزدیک رسول اللہ صلعم سی یون ثابت ہی الخ **اقول** یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ اس تغلیس کو روایت کیا ہے بہت سی صحابہ نے اسکا ہمکو انکار نہین روایات تغلیس کو ہم تسلیم کرتے ہین لیکن ہر حدیث مروی کا محمل جداگانہ ہے اور بلحاظ اُس محامل کے مدعای مؤلف بر نہین آتا تفصیل اسکی یہہ ہے کہ پہلی حدیث جو مروی ہی عائشہ رض سے کن نساء المومنات یشہدن مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ یعنی نساء مومنات حاضر ہوتی تہین نماز فجر مین ساتھہ رسول اللہ صلعم کے اپنی چادرین لپیٹی ہوئی پھر گہر ونکو پھرتے تہین بعد اتمام نماز کے اور نہین پہچانتا تہا اونکو کوئی بجہت غلس کے اور غلس تاریکی

آخر شب کو کہتے ہین پہر مجازاً استعمال ہوتا ہی اسکا بیچ تاریکی کے جو باقی رہتی ہے بعد صبح کے قال الطیبی
والغلس ظلمۃ آخر اللیلِ ثم آنہ یستعمل علے الاتساعِ فیما یبقی منہ بعد الصباح انتہی پہر یہہ تاریکی جو بعد طلوع
فجر کے ہوتی ہے بند اور بلند مکانون مین زیادہ ہوتی ہے اور دیر تک ٹھہرتی ہی بنسبت کھلی اور پست
مکانون کے چنانچہ یہہ امر مشاہد ہی کہ اندر مسجد بند کے خوب اندہیرا ہوتا ہی باآنکہ صحن مسجد اور میدانمین
روشنی پھیل جاتی ہے تو فرمانا حضرت عائشہ رض کا کہ عورتین چادرین لپیٹی ہوئی اپنی گہرون کیطرف پہرتے
تھین اور اونکو کوئی بحبت تاریکی کے پہچانتا نتہا باینمعنی ہے کہ اندرون مسجد شریف کی تاریکی بہت ہوتی
تھی اور بنسبت صحن کے زیادہ ٹھہرتی تھی پس جسوقت نماز سے فارغ ہوکر وہ عورتین اپنی گہرون کیطرف
پھرتی تھین تو جماعت مسلین مین سی باعث غلس یعنے تاریکی اندرون مسجد کے کوئی اونکو پہچانتا نتہا اب
اس سی یہہ لازم نہین آتا کہ بیرون مسجد کے بھی اوسوقت تاریکی غلس باقی رہتی تھی تا استدلال مؤلف تمام
ہو قال العلامۃ ابن الہمام فے فتح القدیر فالاَولیٰ حملُ التغلیس علی غلسِ داخل المسجدِ لان حجرتہا رضی اللہ تعالےٰ
عنہا کانت فیہ وکان سقفہُ عریشًا متقارِبًا ونحن نشاہد الآن انہ یظن قیامُ الغلس داخل المساجدِ وان صحنہا
قد انتشر فیہ ضوءُ الفجرِ وہو الاسفارُ انتہے اور وجہ حمل کرنے غلس کے اوپر تاریکی اندرون مسجد کی یہہ ہے
کہ روایت کیا طحاوی نے رافع ابن خدیج سی باسانید صحیحہ متعددہ کے سمعتُ رسولَ اللہِ صلے
اللہ علیہ وسلم یقولُ اسفِرُوا بالفجرِ فانہ اعظمُ للاجرِ اور ایک روایت مین ہی نوّرُوا بالفجرِ اور یہی روایت
کیا ہے اسکو بلال رض سے اور بعض روایات مین وارد ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے نوّر یا بلالُ
بالفجرِ فانہ دما یبصرِ القومُ مواقع نبلہم اور روایت کیا ہی نسائی نے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے اسفِرُوا
بالفجرِ اور روایت کیا ترمذی نے اور کہا کہ یہہ حدیث حسن ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے اسفِرُوا بالفجرِ فانہ
اعظمُ للاجرِ اور سوا اسکی بہت سی روایات صحیحہ مین امر بالاسفار وارد ہی اور کہا ترمذی نے تحت حدیث
مذکور کے قد رأی غیرُ واحدٍ من اصحابِ النبی صلے اللہ علیہ وسلم والتابعینَ الاِسفارَ اور کہا ابوبکر ابن شیبہ
نے مصنف مین کہ اسفار مروی ہی مغیرہ ابن شعبہ اور تمیم اور علے اور حسن بن علی اور ابوالدرداء اور ابن
مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہم اجمعین سی کہ یہہ سب اصحاب جلیل القدر ہین اور تابعین مین ابراہیم اور عبدالرحمان
ابن یزید اور زید ابن اسلم اور سوید ابن علقمہ اور سعید ابن جبیر اور اعمش وغیرہم اس اسفار کو نقل کرتی
ہین پس جب ان احادیث صحیحہ سی امر بالاسفار نماز فجر مین وارد ہوا اور عمل بیشتر صحابہ جلیل القدر کا

اور تابعین مجتہدین کا مطابق اوسکے ہوا تو بالضرور حدیث مرویہ تغلیس کو محمول کرنا ہوا تاویل پر اوس تاویل مذکور بہتر ہے اور اسلم ہے اختیار نسخ سے کما ذہب الیہ بعض المحققین پس یہہ جو مؤلف معیار کہتا ہے کہ سیاق حدیث سی یہہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور نسا کا نماز فجر مین اور فارغ ہونا انکا نماز سی منصرفاً ہو تبین ہو
اور پھرنا اونکا حالت غلس مین امر دائمی تھا انتہی اور مقصود اوس سی یہہ ہے کہ قول منسوخ ہونے حدیث تغلیس کا منافی ہے سیاق حدیث کے تو جواب اسکا یہہ ہی کہ یہہ کلام تمہارا علے تقدیر التسلیم قائلین نسخ پر وارد ہوگا نہ قائلین تاویل مذکور پر اسلئی کہ جنہون نے غلس کو محمول کیا اوپر تاریکی اندرون مسجد کے وہ لوگ دوام اس حالت کو مسلم رکھتی ہین اور جو لوگ کہ حدیث غلس کو منسوخ کہتے ہین وہ کہہ سکتی ہین کہ معلوم ہونا دوام حکم کا تا زمان حیات رسول اللہ صلعم سیاق حدیث مذکور سی ممنوع ہے بلکہ جملہ فعلیہ جو دلالت کرتا ہی اوپر تجدد اور حدوث کے وارد ہے حدیث مذکور مین اور وہ منافی ہے دوام کے اور بعض روایات مین جو جملہ اسمیہ مع ان المخففہ من المثقلہ واقع ہے تو باآنکہ جملہ اسمیہ کو دوام بمعنی ہمیشگی حکم کے تا زمان حیات نبوی صلے اللہ علیہ وسلم لازم نہین اور حرف تحقیق تاکید حکم کرتا ہے اوسکو دوام حکم سی علاقہ نہین علے تقدیر التسلیم کہا جاتا ہے کہ روایت شیخین کے مقدم ہوتی ہے اوپر روایت غیر شیخین کے کما ہو مسلم عند الخصم وسیجئی پس تجدد جو مفہوم ہوتا ہی جملہ فعلیہ سے کہ وہ روایت شیخین مین واقع ہی دوام جو مفہوم ہے روایت غیر شیخین مین مرجح ہوگا اور دوام مروی غیر شیخین مقابلہ تجدد مذکور شیخین مین کالعدم ہوگا اور یہہ جو کہا ہے کہ ایک روایت مین صاف آگیا ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے تمام عمر مین ایک ہی مرتبہ فجر کی نماز اسفار کرکے ادا کی ہے اور باقی تمام عمر غلس ہی مین پڑھتے رہی تو اولاً جواب اسکا یہہ ہے کہ یہہ حدیث قابل احتجاج نہین ہے اسلئی کہ اسامۃ بن زید اللیثی جو اس حدیث کی راوی مین ہین قابل احتجاج نہین ہین نسائی اور دارقطنی اور امام احمد اور ابو حاتم سے خود مولف معیار غیر محتج اور ضعیف ہونا انکا نقل کرتا ہے اور یہہ جو جواب مین اسکی محلے سے نقل کیا ہے کہ ابن خزیمہ نے اس حدیث کو صحیح کہا ہی اور ابو داؤد نے اسپر سکوت کیا ہے اور بیہقی نے کہا ہی کہ راوی اسکی سب ثقہ ہی ہین اور خطابی نے کہا اسامۃ ابن زید لیثی ثقہ ہین کہ صاحب بخاری نے اونکو اپنی شیوخ سے گردانا ہی اور محدثین کہتے ہین کہ جس راوی سی بخاری روایت کرے تو اوسپر کسی جارح کا جرح مقبول نہین چلے ہے جارح کسیقدر ہون انتہی مختصراً پس جواب اسکا یہہ ہے کہ فقط تصحیح ابن خزیمہ اور سکوت ابو داؤد سی صحت حدیث

کے ثابت نہین ہوتی البتہ اور ائمہ حدیث اگر تضعیف حدیث نکرتے تو قول صحت مقبول ہوتا اور در
صورت تضعیف نسائی اور دارقطنی اور امام احمد اور ابو حازم وغیرہم کے ایک ابن خزیمہ کی تصحیح کیا مفید
ہو گی باآنکہ یہہ قاعدہ ہی محدثین کا کہ جرح مبین السبب کو ترجیح ہے اوپر تعدیل کے اور حق اسامۃ بن
زید مین جرح مبین السبب ذکر دہی کما سیجئ نقلہ من التقریب بسطرم سکوت ابو داؤد کا عدم جرح ہی کہ وہ تعدیل
ضمنی ہے جرح صریح ائمہ مذکورین سی مقابلہ نہین کرسکتا اور ایسی ہی قول بیہقی کا کہ راوی اس حدیث
کے سب ثقہ ہین مقابلہ ائمہ مذکورین کے کیونکر مسموع ہوگا اور یہہ جو خطابی نے کہا ہے کہ اسامۃ بن زید
رُواۃ بخاری مین سی ہین اور جنسی بخاری روایت کری اونکے حق مین جرح کسیکا مسموع نہین ہی اتنہی
یہہ بات علے الاطلاق صحیح نہین بلکہ یون ہے کہ جن رُوات سی بخاری اپنی صحیح مین بیچ اصول کے رُوایت
کرے اور جارح اونپر جرح کری بغیر بیان سبب جرح کے تو وہ جرح مقبول و مسموع نہوگا اور اگر جرح
مبین السبب ہو تو مقبول ہے قال الشیخ ابن حجر فے الہدایۃ الساری وقبل الخوض فیہ ینبغی لکل منصفٍ ان یعلمَ
انّ تخریجَ صاحبِ الصحیح لراوٍ مقتضٍ لعدالتہ عندہ وصحۃِ ضبطہِ وعدمِ غفلتہِ ولاسیّما ما انضافَ الی ذلکَ
من اطلاقِ جمہورِ الائمۃ علے تسمیۃِ الکتابینِ بالصحیحینِ وہذا معنی لم یحصُل لغیرِ مَن اُخرجَ لہ فے الاصول فاما
ان اُخرجَ لہ فے المتابعاتِ والشواہدِ والتعالیقِ فہذہ تتفاوتُ من اُخرجَ لہ منہم فے الضبطِ وغیرہِ مع
حصولِ اسمِ الصدقِ لہم وقد کانَ الشیخُ ابو الحسن المقدسی یقولُ فے الرجلِ الذی یُخرجُ عنہ فی الصحیح ہذا
جازَ القنطرۃَ یعنے بذلکَ انّہ لا یُلتفت الی ما قیلَ فیہ قال الشیخُ ابو الفتح القشیری فی مختصرِہ وکذا نعتقدُ وبہ
نقولُ ولا یُخرجُ علیہ الّا بحجّۃٍ ظاہرۃٍ وبیانٍ شافٍ یزیدُ فی غلبۃِ الظنّ علی المعنی الذی قدّمنا ہ قلتُ فلا یُقبلُ
الطعنُ فے احدٍ منہم الّا بقادحٍ واضحٍ انتہی مختصراً پس اول تو خصم نے روایت کرنا بخاری کا اسامۃ بن زید
سے اپنی صحیح مین بیچ اصول احادیث کے ثابت نہین کیا تاکہ مستلزم ہو تعدیل مذکور کو اور ثانیاً یہہ عدم
قبول طعن کا اوپر رُوات بخاری کے ان احادیث مین ہی جنپر کسی ائمہ جرح و تعدیل نے تنقید نہین کی اور جنپر ائمہ مذکورین نے تنقید کی یا
باہم بخاری اور مسلم کی رُوایت مین تنافی واقع ہوا تو ان احادیث کو مطلقاً صحیح اور مقبول اور انکی رُوات کو ثقہ
اور ثبت فقط بخاری کی رُوات مین ہونیکے سبب سے نہین کہہ سکتے قال الشیخ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر
والخبرُ المحتفُّ بالقرائنِ انواعٌ منہا ما اخرجہ الشیخانِ فے صحیحہما مما لم یبلغْ حدَّ التواترِ فانّہ احتفّ بہ قرائنُ
منہا جلالتُہما فے ہذا الشانِ وتقدّمہما فی تمییزِ الصحیحِ عن غیرہٖ علے غیرہما وتلقّی العلماءِ لکتابیہما بالقبولِ

قالت قیل فیہ اسامۃ بن زید اللیثی وقد قال فیہ یحیی القطان و الدارقطنی لیس بالقوی وقال احمد لیس بشی وقال ابو حازم لا یحتج بہ ... ابو داؤد درجۃ الحسن قال ... ثقات وخبر الاسفار مختلف فی اسنادہ ومتنہ وقال الخطابی ہو حدیث صحیح ... من رجال البخاری وقد ... الشیخان ... لا ینظر للطاعن فیہ ...

وبالتلقي وحده اقوى في افادة العلم من مجرد كثرة الطرق القاصرة عن حد التواتر الا ان هذا يختص بما لم ينتقده احد من الحفاظ مما في الكتابين لتقدم الاجماع على التلقي انتهى معهذا الصحيح ابن خزيمه وغيره مين بهي هے كه ابو داؤد اپنی سنن مين شذوذ بلكه نكارت اس حديث كے بيان كرتے ہين باينطور كه اس حديث كو زهرى سے معمر اور ملك اور ابن عيينه اور شعيب ابن حمزه اور ليث ابن سعد نے اور سوا انكے اور ون نے روايت كيا اور اوسمين زيادت بيان اوقات كي نهين هي اور اسيطرح هشام بن عروة اور حبيب بن ابي مرزوق نے مثل روايت معمر كے عروه سے روايت كيا كما قال حدثنا محمد بن سلمة المرادي اخبرنا ابن وهب عن اسامة بن زيد الليثي ان ابن شهاب اخبره ان عمر بن عبد العزيز كان قاعدا على المنبر فاخر العصر شيئا فقال له عروة ابن الزبير اما ان جبرئيل عليه السلام قد اخبر محمدا صلى الله عليه وسلم بوقت الصلوة فقال له عمر اعلم ما تقول فقال عروة سمعت بشير ابن ابي مسعود يقول سمعت ابا مسعود الانصاري يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نزل جبرئيل فاخبرني بوقت الصلوة فصليت معه ثم صليت معه ثم صليت معه ثم صليت معه ثم صليت معه يحسب باصابعه خمس صلوات فرايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الظهر حين تزول الشمس وربما اخرها حين يشتد الحر ورايته يصلي العصر والشمس مرتفعة بيضاء قبل ان تدخلها الصفرة فينصرف الرجل من الصلوة فياتي ذا الحليفة قبل غروب الشمس ويصلي المغرب حين تسقط الشمس ويصلي العشاء حين يسود الافق وربما اخرها حتى يجتمع الناس وصلى الصبح مرة بغلس ثم صلى مرة اخرى فاسفر بها ثم كانت صلوته بعد ذلك التغليس حتى مات لم يعد الى ان يسفر قال ابو داؤد وروى هذا الحديث عن الزهري معمر ومالك وابن عيينة وشعيب بن ابي حمزة والليث بن سعد وغيرهم لم يذكروا الوقت الذي صلى فيه ولم يفسروه وكذلك ايضا روى هشام بن عروة وحبيب بن ابي مرزوق عن عروة نحو رواية معمر واصحابه الا ان حبيبا لم يذكر بشيرا انتهى اور يهه توهم نكيا جاوے كه ابو داؤد نے تفرد اسامة بن زيد كا بيچ اس زيادت كے بيان كيا هے اور زيادة ثقه كي مقبول هي اسليئے كه اول تو اسامة بن زيد كا ثقه غير مجروح هونا ممنوع هے اسلئے كه ابن حجر نے تقريب مين اونپر جرح مبين كيا هي كما قال اسامة بن زيد بن اسلم العدوي مولاهم المدني ضعيف من قبل حفظه من السابعة مات في خلافة المنصور انتهى پس جسوقت اسامة بن زيد مجروح هوئي ساتهه جرح مبين كے تو انكا شيوخ بخاري سے هونا تعديل كے لئے مفيد نهين كما قرا ور زيادتي انكے

مقبول نہوگی بلکہ داخل شذ وذ ونکارت ہوگی اسلئی کہ مخالف ہے روایت اوثق کے پس دیکہاجائیگی اور قبول کیجائیگی روایت اوثق کے کما قال فی شرح نخبۃ الفکر واما ان تکون منافیۃ بحیث یلزم من قبولہا رد الروایۃ الاخری فہذا یقع بہ الترجیح بینہما وبین معارضہا فیقبل الراجح ویرد المرجوح انتہی اور بیان مخالفت روایت اوثق کا یہہ ہے کہ وہ زیادۃ کہ جسمین اسامۃ بن زید منفرد ہے اوسمین یہہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فجر اکثر تب غلس مین پہر دوسری مرتبہ اسفار مین پڑہے پہر بعد اوسکے ہمیشہ غلس ہی مین پڑہتے رہے اور کبہی رجوع طرف اسفار کے نہین کیا اور ترمذی کی حدیث صحیح جسکے سب راوی ثقہ ہین موجود ہی کہ رسول اللہ صلعم نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ساتھہ نماز فجر مین اسفار کیا اور بھی کسی سائل نے اوقات نماز سے سوال کیا پس رسول اللہ صلعم نے ایکروز پانچون نمازین اول اوقات مین اور دوسری روز پانچون نمازین آخر اوقات مین ادا فرمائین اور اوس سائل کو بانیطور تعلیم اوقات کی کما قال حدثنا احمد بن منیع والحسن بن الصباح البزار واحمد بن موسی المعنی واحد قالوا اخبرنا اسحاق بن یوسف الازرق عن سفیان عن علقمۃ بن مرثد عن سلیمان ابن بریدۃ عن ابیہ بریدۃ قال اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجل فسالہ عن مواقیت الصلوۃ فقال اقم معنا ان شاء اللہ فامر بلالا فاقام حین طلع الفجر ثم امرہ فاقام حین زالت الشمس فصلی الظہر ثم امرہ فاقام فصلی العصر والشمس بیضاء مرتفعۃ ثم امرہ بالمغرب حین وقع حاجب الشمس ثم امرہ بالعشاء فاقام حین غاب الشفق ثم امرہ من الغد فنور بالفجر الخ اب ہم کہتے ہین کہ زیادت اسامۃ بن زید کے جسمین یہہ ہے کہ رسول اللہ صلعم نے ایک ہی مرتبہ نماز فجر اسفار مین پڑہی پہر کبہی اسفار کیطرف عود نہین کیا منافی ہے روایت ترمذی کے کہ اوسمین دو مرتبہ اسفار کرنا مصرح ہی اور توفیق بین الروایتین ممکن نہین پس بالضرور دکیجائیگی زیادۃ اسامۃ بن زید بجہت ضعف کے اور قبول کیجائیگی روایت ترمذی بسبب توثق روایات کے اور بہی یہہ کہنا ممکن ہے کہ ایک ہی مرتبہ اسفار کرنا نماز فجر مین جسکو اسامۃ بن زید نقل کرتے ہین وہ ہی کہ آخر جزو وقت فجر مین اتمام نماز ہوا اور بعد اوسکے وقت ادای صلوۃ باقی نرہا چنانچہ سیاق حدیث اسپر دال ہے اسلئی کہ حضرت جبرئیل نے ابتدای اوقات اور انتہای اوقات تعلیم کئے تاکہ امتداد سب وقت ہر نماز کا معلوم ہوجائے پس بالضرور اسفار مین آخر جزو وقت سمجہ لیا جائیگا پس اس اسفار سے پہلے ہر مرتبہ غلس اضافی ہوگا پس ہمنے تسلیم کرلیا کہ رسول اللہ صلعم نے ایسے اسفار مین ایک ہی مرتبہ نماز فجر پڑہی ہوگی اور بار دیگر ایسی اسفار کیطرف عود نفرمایا ہوگا لیکن اس سے

یہہ لازم نہ آیا کہ وہ اسفار جو اسفار مذکور سے پہلے اور غلس اضافی ہے اوسمین بہی کبہی نہین پڑہی اور ہم نماز فجر کو اسفار مین بمعنے جزء اخیر وقت فجر کے مستحب نہین کہتی بلکہ ہماری نزدیک وہ اسفار مستحب ہے کہ نماز فجر چالیس آیہ سے اداکرے اور بعد اداکے اتنا وقت باقی رہے کہ اگر نماز فجر مین فساد آجاے تو غسل یا وضو کر کے پہر چالیس آیہ سے اداکر سکے کما قال فی الدر المختار وغیرہ والمستحب للرجل الابتداء فی الفجر باسفار والختم به هو المختار بحیث یرتل اربعین آیة ثم یعیدہ بطهارة لو فسد انتهی پس بنسبت اس اسفار بمعنے جزء اخیر وقت فجر کے یہہ مرتبہ اسفار کا جو ہمارے یہان مستحب ہے داخل غلس اضافی ہوگا تو روایۃ اسامۃ بن زید کے بتقدیر تسلیم صحت بہی ہماری مدعا کے خلاف نہوئی پس باطل ہوا یہہ کلام مولف معیار کا کہ جارحین اسامہ کیئین سبب جرح نہین ہین تو جرح اونکا مقبول نہوگا انتہی اسلئے کہ اولاً تو جرح مبین التقریب سے منقول ہوچکا اور ثانیاً بتسلیم صحت منافات ہمارے مدعا سے لازم نہوئی اور جسطرح تغلیس مذہب ہے صحابہ کرام و تابعین کا اسیطرح اسفار بہی مذہب ہے بہت سی صحابہ اور تابعین کا کما مر نقلہ باآنکہ غلس مذکور جو صحابہ کیطرف منسوب ہے محتمل ہے کہ غلس اضافی ہو اور اسفار حنفیہ کے ساتہہ جمع ہوجاے اور اداکرنا کبہی کبہی نماز کا اس غلس مین جو اسفار مستحب حنفیہ کے ساتہہ جمع نہو جیسا کہ منقول ہے بعض صحابہ کرام سے مثل حضرت ابو بکر وغیرہم رضی اللہ تعالے عنہم کے محمول ہوسکتا ہے اوپر بیان جواز کے نہ اختیار مستحب کے اور کسی حدیث صحیح سے یہہ امر مولف نے ثابت نہین کیا کہ غلس حقیقی مین نماز پڑہنا رسول اللہ صلعم کا علے الدوام تہا سوا اسکی کہ حدیث عایشہ رض کی سیاق کو اسپر دال گردانا ہے اور ہم جواب اسکا پیشتر دیچکی اور نیز علے تقدیر التسلیم جب غلس مذکور حدیث عایشہ رض کو ہمنے حمل کیا اوپر غلس اندرون مسجد کے تو تسلیم مداومت بہی اوسکی ہماری اسفار مستحب کے مخالف نہین ہے کما مر مفصلاً اور یہہ جو کہا کہ حدیث تغلیس حدیث ابن مسعود اور حدیث اسفروا بالفجر وغیرہ سے منسوخ نہین ہے اسلئے کہ ناسخ کا متاخر ہونا یقیناً ضرور ہے حال آنکہ یہان جسکو منسوخ کہتی ہو یعنی حدیث غلس اسکا موخر ہونا اور اوسپر مداومت رسول اللہ صلعم کی بسند صحیح ثابت ہے جیسا کہ ابہی سنن ابی داؤد سے منقول ہوچکا تو جواب اسکا یہہ ہے کہ ہم بوضاحت تمام بیان کرچکے کہ روایت مذکورہ ابو داؤد شاذ بلکہ منکر ہے اور اسامۃ بن زید مجروح ہین بجرح مبین کے پس صحت حدیث مردیہ اونکی کی کیا معنی اور اس سے ثبوت دوام کیونکر ہوا اور موخر ہونا حدیث غلس کا احادیث اسفروا بالفجر وغیرہ سے مؤلف معیار نے کہین ثابت نہین کیا کسی قول ضعیف سے بہی چہ جائیکہ حدیث صحیح ہو بلکہ وہ حدیث عایشہ رض کہ جسکو برہان تغلیس گردانا

ہے اُس سی تغلیس ثابت ہی نہین ہوتی اسلئی کہ وہ محمول ہی اوپر غلس اندرون مسجد کے اور اگرچہ توجیہ منسوخ ہونے حدیث تغلیس کے ساتھہ حدیث اسفروا بالفجر ونحوہ کے راقم کو پسند نہین لیکن چونکہ مؤلف تنویر الحق نے تبعاً لبعض المحققین اسکو اختیار کیا ہی پس توجیہاً لکلامہم وایضاحاً لمرامہم اوسمین کلام کیا جاتا ہی ناظرین منصفین بنظر انصاف ملاحظہ فرمائین قائلین نسخ کہتی ہین کہ حدیث عائشہ رض جو دال ہے اوپر نماز پڑہنے رسول اللہ صلعم کے بیچ غلس کے منسوخ ہی ساتھہ حدیث عبد اللہ بن مسعود رض کے کہ وہ فرماتے ہین کہ مین نے نہین دیکہا رسول اللہ صلعم کو کہ اُنہون نے کبہی نماز پڑہی ہو سوا وقت معتاد نماز کے مگر دو نمازین ایک تو نماز مغرب اور عشا کے مزدلفہ مین اور ایک نماز فجر کے مزدلفہ مین اور یہہ خلاصہ مضمون حدیث صحیحین کا ہے بیان نسخ کا یہہ ہے کہ یہہ امر ثابت ہی کہ نماز فجر کے مزدلفہ مین رسول اللہ صلعم نے بعد طلوع فجر کے ادا کی لیکن قبل وقت معتاد کے یعنی غلس مین چنانچہ تصریح اسکی روایت مسلم مین موجود ہی پس اس سے یہہ معلوم ہوا کہ وقت معتاد نماز فجر کا اسفار تہا اور مزدلفہ مین واسطی امتداد وقت وقوف کی غلس مین پڑہے تو بر تقدیر ثبوت تغلیس کے حدیث عائشہ رض سے حکم نسخ کیا جائیگا ساتھہ حدیث مذکور کے تثبت قبل عبد اللہ بن مسعود رض کے نماز فجر مین تغلیس معمول بہ ہوگی لیکن ابن مسعود رض نے کبہی حالت غلس مین سوا مزدلفہ کے رسول اللہ صلعم کو نماز فجر پڑہتے نہین دیکہا پس بالضرور غلس مین پڑہنا نماز فجر کا جو مفاد ہی حدیث عائشہ کا منسوخ ہوگا ورنہ مداومت علی الاسفار جو مفہوم ہی حدیث ابن مسعود رض سے کیونکر بن سکیگی قال ابن الہمام فی فتح القدیر وحدیث ابن مسعود رض فی الصحیحین ظاہر فیما ذہبنا الیہ وہو ما رأیتُ رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلّی صلوۃً الا لمیقاتہا الا صلوتین صلوۃ المغرب والعشاء بجمعٍ وصلّی الفجر یومئذ قبل میقاتہا مع انہ کان بعد الفجر کما یفید لفظ البخاری صلّی الفجر حین بزغ الفجر فعلم ان المراد قبل میقاتہا الذی اعتاد الاداء فیہ لانہ غلس یومئذ لیتمتد وقت الوقوف وفی لفظ مسلم قبل میقاتہا بغلس فافاد ان المعتاد کان غیر التغلیس انتہی اگر کہا جاوے کہ اسکلام سی نسخ تغلیس بعید ہے اسلئی کہ تحقق امر منسوخ کا قبل ورود ناسخ کے ضروری ہی اور حدیث ابن مسعود رض مین مصرح ہی کہ مین نے کبہی رسول اللہ صلعم کو وقت معتاد نماز کے سوا نماز پڑہتے نہین دیکہا سوا مزدلفہ کے اور وقت معتاد تمنے فجر مین اسفار قرار دیا پس پیشتر ورود حدیث ابن مسعود رض کی تحقق تغلیس کہان ہوا کہ اس حدیث سی منسوخ ہوتا تو ہم کہین گے تاویل نسخ یہہ ہی کہ محتمل ہے کہ ابن مسعود رض کے دیکہنے سے پہلے کبہی نماز مین تغلیس واقع ہوئی ہو لیکن اوقات رؤیت

ابن مسعود رضہ مین ہمیشہ اسفار ہی رہا پس خواہی نخواہی تغلیس جو پہلی رؤیت اُنکی سی واقع ہوگی وہ منسوخ ہوگی اِسی سبب سی کہ تاویل نسخ بن سکتی ہے ابن الہمام نے نسخ کے توجیہ کو بعید کہا ہی نہ یہہ کہ نسخ بن ہی نہین سکتا پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا ہی کہ حدیث ابن مسعودؓ سے اسلئے نسخ ثابت نہین کہ جسوقت مداومت علی التغلیس ثابت ہو چکی تو واجب ہی حمل کرنا حدیث مذکور کا اسپر کہ اوسدن بمجرد طلوع فجر کے داخل ہوئے ہونگے نماز مین اور وقت معتاد اسکی بعد ہوگا لیکن تغلیس ہی مین اور غلس امر ممتد ہی اوسمین تقدم اور تاخر ممکن ہے انتہی حاصل کلامہ مدفوع ہے اولاً اسلئے کہ صحیح مسلم کی روایت مین مصرح بیان ہو چکا کہ اُسدن نماز فجر قبل وقت معتاد کے غلس مین پڑہی تہی اِس سی معلوم ہوا کہ وقت معتاد اسفار تہا لیکن مزدلفہ مین غلس مین پڑہی پس توجیہ مؤلف معیار مخالف ہوئی منطوق روایت صحیح مسلم کے اور ثانیاً اِسلئے کہ مداومت علی التغلیس جسکے ثبوت کا ادعا کیا ہے پیشتر کلام مؤلف سی اصلا پایۂ ثبوت کو نہین پونہچی کا مر پس اسطور پر جمع بین الدلیلین جو مبنی تہا اوپر ثبوت مداومت تغلیس کے کسطرح صحیح ہوگا اور یہہ جو معیار مین کہا ہی کہ حدیث اسفروا بالفجر وما فی معناہ سے بھی نسخ تغلیس نہین ہوسکتا اسلئے کہ جب حدیث تغلیس ثابت ہوئی بروایت شیخین اور حدیث اسفار جو مروی ہی غیر شیخین سی اوسکی معارض ہوئی اور قاعدہ وقت تعارض حدیثین کے یہہ ہے کہ اولا تو اونکو جمع کرین اور اگر جمع نہو سکی تو تاریخ کو دیکھین پس جسکی تاریخ موخر ہو اوسکو ناسخ کہین اور اگر تاریخ معلوم نہو تو ایک کو دوسرے پر ترجیح دین اگر ترجیح بھی نہو سکے تو دونون کے عمل مین توقف کرین تو یہان تو دونو حدیثون مین جمع بھی ممکن ہے کئی وجہ سی اول یہہ کہ مراد اسفار سے ظہور صبح کا ہے اسطور پر کہ کسیکو شک طلوع فجر مین نرہے باوجودیکہ تاریکی بھی باقی ہو پس بنابر اس تاویل کے اجر عظیم تغلیس مین بھی رہا اور نماز غلس مین پڑہنا مرجح ہوئی انتہی مختصرا تو جواب اسکا اولاً یہہ ہے کہ یہہ معنی اسفار کے مقابل غلس کے نہونگی بلکہ ساتھ غلس کے جمع ہونگے پس درصورت جمع کرنے تغلیس اور اسفار کے بہیج مذکور نماز فجر غیر اس اسفار مین مستحب نہوگی اور حدیث اسفروا بالفجر وما فی معناہ کو جو مفاد اسکا یہہ تہا کہ جس فرد اسفار مین نماز فجر ادا کری تو اتباع مامور بہ ہو جاے مقید کرنا ہوگا ساتھہ اُس اسفار مخصوص کے جو غلس کے ساتھہ جمع ہوتا ہی بحکمت حدیث تغلیس کے جمعاً بین الدلیلین پس ہم کہین گے کہ یہہ تاویل تمہاری حدیث اسفروا بالفجر مین تو ممکن ہے اسلئے کہ اسمین کوئی کلمہ کلیۃ کا نہین ہے لیکن منافی ہے اُن احادیث کے جنہین مصرح ہے یہہ امر کہ جس فرد اسفار مین نماز ادا کیجائی تو موجب یا وت اجر ہو اب یہان پر تخصیص اسفار

سکے ساتھہ اُس اسفار کے جو غلس کے ساتھہ جمع ہو جائے کیونکہ صحیح ہوگی جیسی کہ روایت طحاوی مین وارد ہے
اَسْفِرُوا بِالْفَجْرِ فَكُلَّمَا اَسْفَرْتُمْ فَهُوَ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ اَوْ قَالَ لِاُجُوْرِكُمْ انتہی اور جیسی کہ صحیح ابن حبان مین وارد ہی كُلَّمَا
اَصْبَحْتُمْ بِالصُّبْحِ فَهُوَ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ اور جیسی کہ جامع الاصول مین نسائی سی روایت کیا ہی اِنَّ رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم قال مَا اَسْفَرْتُمْ بِالصُّبْحِ فَاِنَّهُ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ انتہی ان احادیث مین بغور ملاحظہ کرو کہ مفاد انکا
یہہ ہے کہ جس فرد اسفار مین تم نماز فجر ادا کروگی تو موجب زیادت اجر ہوگا ابتدا مین ہو یا انتہا مین
پس تقیید اسفار کے ساتھہ اُس اسفار کے جو غلس کے ساتھہ جمع ہو صراحۃً منافی پڑیگی انکے قال العلامۃ
ابن نجیم فے البحر وحملہ علے تبینِ طلوعِ الفجرِ یاباہ ما فے صحیح ابن حبان کلما اَصْبَحْتُمْ للصبح فهو اعظم للاجرِ المطلقہ
فیشمل الابتداء والانتہاء انتہے اور ثانیاً یہہ کہ جب تم نے محمول کیا اسفار کو اسفار اضافی پر جو غلس
ابتدائی سے موخر ہوا اور فی نفسہ غلس کے ساتھہ جمع ہو جاوے پس ہم کہتے ہین کہ یہہ معنی علی التسلیم مذہب
مختار حنفیہ کے مخالف نہین اسلئی کہ حد اسفار جو کہ مختار ہے اکثر حنفیہ کا یہہ ہے کہ ایسے وقت مین نماز
فجر کو شروع کرے کہ چالیس آیۃ کی قراءۃ سے نماز کو ادا کرے اور اگر بالفرض فساد صلوۃ کسی جہت سے
معلوم ہو تو بار دگر تنا وقت فجر باقی ہو کہ طہارت غسل وغیرہ سی فارغ ہو کر بقراءۃ مسنون ادای صلوۃ
کرسکے کما قال فی الدر المختار وغیرہ والمستحبُّ للرجلِ الابتداءُ فے الفجرِ بالاسفارِ والختمُ بہ و ہو المختار بحیثُ
یُرَتِّل اربعین آیۃ ثم یُعیدُہا بطہارۃٍ لو فَسَدَتْ انتہی اور بتجربہ ومشاہدہ ہر عاقل جانتا ہے کہ ایسی وقت مین فی الجملہ
تاریکی ہوتی ہے اور ستاری ظاہر ہوتے ہین چنانچہ یہی امر منقول ہے حضرت عمر رضی سے قال فی جامع الاصول
کتب امیر عمر رض الی عمالہ ان صلوۃ الظہر اذا کان الفئ ذراعاً والعصر والشمس مرتفعۃ بیضاء نقیۃ والمغرب
اذا غربت الشمس والعشاء اذا غاب الشفق والصبح والنجوم بادیۃ مشتبکۃ انتہی مختصراً پس مختار حنفیہ منافی
غلس اضافی کے نہوا ثالثاً یہہ کہ جب معنی اسفار تمہاری نزدیک تبین فجر بلا تعمق قرار پائی اور غلس اسکے
ساتھہ بزعم تمہاری جمع ہوا تو حاصل کلام یہہ ہوا کہ تغلیس مستحب اور اسفار مستحب دونو باہم منافی
نہین بلکہ مفاد دونو نکا واحد ہے تو چاہیئے کہ قائلین استحباب تغلیس اُس اسفار مع الغلس سی پہلے کہ
وہ غلس محض ہوگا نماز کو مستحب نکہین اور حال یہہ ہے کہ وہ مطلق غلس مین نماز کو مستحب کہتی ہین اور
تخصیص بعض افراد غلس کے نہین کرتے پس توجیہ مذکور موافق مذہب اونکے نہوگی اور رابعاً
یہہ کہ حصر کرنا تمہارا معرفت نسخ کو بیچ تاخر تاریخ کے بھی صحیح نہین بلکہ کبھی نسخ ساتھہ تاخر تاریخ کے

اور کبھی ساتھہ نفس مضمون نصّ ناسخ کے اور کبھی ساتھہ جزم صحابی کے بتاخر نص بدون علم بالتاریخ کے
معلوم کیا جاتا ہے کما قال فی شرح نخبۃ الفکر و یُعرف النسخ بامور اَصرحہا ما وَرَد فی النصِّ کحدیث بُریدۃ فی صحیح
مسلم کنتُ نہیتکم عن زیارۃِ القبورِ الا فزوروہا فانہا تذکر الآخرۃ ومنہا ما یجزم الصحابی بانہ متاخر کقول
جابرٍ کان آخر الامرین من رسولِ اللہ صلے اللہ علیہ وسلم الوضوءُ مما مسّتہ النارُ اخرجہ اصحاب السنن و
منہا ما یُعرف بالتاریخ انتہے پس ممکن ہے کہ حدیث تغلیس کو منسوخ کہین بجہت اجماع صحابہ کثیر کے اوپر
تنویر کے کہ وہ علامت ہی جزم کے ساتھہ منسوخ ہونیکے کما نُقل عن ابراہیم النخعی و یحییٰ تفصیلہ آتیھہ اور
جو کہا ہے کہ حدیث طبرانی وغیرہ کی نوّرِیا بلالُ بالفجرِ قدر ما یُبصر القومُ مواقع نَبلِہم جو عینی نے
شرح بخاری مین نقل کی ہے سو تصحیح کسی امام کے ائمہ حدیث مین سے حجت نہین اسلئے کہ محلی مین کہا ہے
کہ یہہ حدیث اسناداً ضعیف ہی پس سو تصحیح کسی محدث کے کسطرح قبول کیجاوی انتہی کلام سے خارج
واب تحقیق سے اسلئے کہ حجیت کے لئے حدیث کی صحت چاہیئے موافق قواعد محدثین کے اور جب طبرانی نے
نے حدیث مذکور روایت کی اور مؤلف نے کوئی جرح لائق سماع اوسپر نکیا پس تصحیح کسی محدث کی واسطے
حجیت اوسکی کے کیا ضرور ہے طبرانی سا محدث اُسکو روایت کرتا ہے اور کوئی جرح اوسپر وارد نہین آور
ضعیف کہنا صاحب محلی کا جو مؤلف نے نقل کیا علے التسلیم مضر نہین اسواسطے کہ صاحب محلی ارباب جرح
و تعدیل و تنقید احادیث مین سے نہین ہین باآنکہ سوا طبرانی کے ابن عدی اور حافظ الحدیث جلال الدین
السیوطی جو ائمہ حدیث مین سے ہین اس حدیث کو نقل کرتے ہین اور نقل کرنا محدث کا کسی حدیث کو تصحیح ہی
واسطے اوس حدیث کے اور تعدیل ہی واسطے رواۃ اُسکی کے چنانچہ خود مؤلف معیار اسباب کو نقل کر چکا ہی
اور مانتا ہے وقال الشیخ ابن حجر العسقلانی فی الارشاد الساری ان تخریج صاحب الحدیث لراوٍ کان
مقتضیاً لعدالتہ عندہ ومتحقق ضبطہ وعدم غفلتہ انتہی اور شرط صحت اور محتج بہ ہونے حدیث کی کسی
نے اہل علم سے تصحیح کسی محدث کو نہین گردانا البتہ منقول ہونا اُسکا عدل تام الضبط سے باتصال سند
غیر معلل ولا شاذ واسطے صحت کے کافی ہے کما قال فی شرح نخبۃ الفکر وخبر الآحاد بنقلِ عدلٍ تام
الضبطِ متصل السندِ غیر معلل ولا شاذ ہو الصحیح لذاتہِ انتہی اور یہہ شرائط مرعی ہین صحیح لذاتہ مین جو
اعلے قسم ہے اخبار آحاد کی اور صحیح لغیرہ اور حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ مین یہہ شرائط بھی ضروری
نہین باآنکہ یہہ سب اقسام حجت گردانی جاتی ہین اور کسی مین ان اقسام سے بعد اعتبار شرائط معتبرہ

اُسکی کے تصحیح کسی محدث کی شرط نہین پس مؤلف نے کوئی جرح کسی شرط معتبر پر نکیا اور تصحیح کسی محدث کو واسطے حجیت کے شرط گردانا معلوم نہین کہ یہہ احداث امر جدید کہان سے کیا قال الشیخ سراج احمد السرہندی فی ترجمتہ للترمذی و در تاویل شافعی و غیرہ نظر است زیرا کہ قد اخرج الطبرانی و ابن عدی من روایتہ ہریر بن عبد الرحمان سمعت جدی رافع ابن خدیج یقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لبلال یا بلال نور بصلوۃ الصبح حتی یبصر القوم مواقع نبلہم من الاسفار و روی الطحاوی عن علی انہ کان یصلی الفجر وہم یتراؤن الشمس مخافۃ ان تطلع انتہی و اخرج السیوطی فی جمع الجوامع نور بلال بالفجر قدر ما یبصر القوم مواقع نبلہم انتہی اور مجمع البحار مین بھی اس حدیث کو بعض محل مین بسند ذکر کیا ہی کما قال اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر اسفر الصبح اذا انکشفت و اضاء قالوا یحتمل انہم حین امروا بتغلیس الفجر کانوا یصلونہا عند الفجر الاول حرصا فقال اسفروا بہا ای اخروہا الی الفجر الثانی و تحققہ و یقویہ حدیث نور بالفجر قدر ما یبصر القوم مواقع نبلہم انتہی اور وہ جو محلی سی نقل کیا ہی کہ حدیث طبرانی اسناداً ضعیف ہی واسطے تضعیف حدیث کے کافی نہین ہسلئی کہ باآنکہ صاحب محلے ارباب تنقید احادیث سی بلکہ حفاظ حدیث سی بلکہ محدثین کاملین مشہورین سی بھی نہین اونکے قول کا بغیر نقل کے کسی امام فن حدیث سی کیا اعتبار جرح اسکا مبہم ہی اور بتسلیم و اعتراف مولف معیار جرح مبہم بغیر بیان سبب جرح کے مضعف حدیث نہین چہ جائیکہ صادر ہو غیر عارف اسباب جرح سی اور جب قول صاحب محلے کا اسجگہہ مضعف حدیث نہوا اور حدیث مذکور کو طبرانی و غیرہ محققین حدیث نے نقل کیا تو بالضرور یہہ حدیث مبطل ہوئی محمل مذکور کی اور مؤید ہوئی ہماری مدعا کی اور جو وجہ ثانی مین کہا ہی کہ مراد حدیث اسفروا سی یہہ ہے کہ غلس مین شروع کرو اور تطویل قرات کرکے اسفار مین اختتام کرو اور طحاوی سی نقل کیا ہے کہ مذہب امام اور صاحبین بھی ہے منافی صریح ہی معنے اسفروا بالفجر کے اسلئے کہ مراد فجر سے اسجگہہ نماز فجر ہے پس معنے یہہ ہونگے کہ اسفار کرو ساتھ نماز فجر کے اور نماز فجر نام ہے مجموعہ صلوۃ فجر کا نہ جزو اخیر کا پس یہہ معنی کہ اسفار مین ختم کرو اور غلس مین شروع کرو اسفروا بالفجر کے حقیقۃ کیونکر ہوسکین گی البتہ معنی اختموا صلوتکم بالاسفار کے لینا مجازا ہوگا اور اختیار کرنا مجاز کا در صورت صحت معنی حقیقی کے داب اہل علم سے خارج ہی اور یہہ کہنا امام طحاوی کا کہ مذہب صاحبین و امام یہی ہی مخالف ہی ظاہر الروایۃ کی قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر قال الطحاوی والذی ینبغی الدخول فی الفجر وقت التغلیس والخروج منہا فی وقت الاسفار قال و ہو قول

لتبے حنیفۃ وابی یوسف ومحمد لکن الذی ذکر الاصحاب عن الثلثۃ ان الافضل ان یبدء بالاسفار و
یختم بہ وہو الذی یفید اللفظ فان الاسفار بالفجر اداؤہا فیہ وہو اسم لمجموعہا فیلزم مراد خال مجموعہا
فیہ انتہی اور یہہ جو تیسری وجہ مین کہا ہی کہ حدیث محمول ہے لیالی مقمرہ پر تو یہہ حکم اسفروا
بالفجر کا مخصوص ہے ساتھہ لیالی مقمرہ کے کما ذکرہ الخطابی انتہی منافات ظاہرہ رکہتا ہی ساتھہ روایت
مذکورہ طحاوی اور ابن حبان اور نسائی کے جنکا مفاد یہہ ہے کہ جب تم اسفار کروگے موجب اجر عظیم کا
ہوگا پس کلیت حکم جو مفاد حدیث ہی منافی ہے تخصیص کے ثانیا یہہ کہ قائلین استحباب تغلیس ہر زمانہ مین
تغلیس کو مستحب کہتے ہین اونکی طرف سے یہہ تاویل توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ بہ کے قبیل سے ہوگے
ثالثا یہہ کہ حکم مطلق کو مقید کرنا بلا قرینہ تقییدیہ نزدیک اہل تحقیق کے کسطرح مقبول ہی اور حدیث تغلیس کو
قرینہ تقییدیہ قرار دینا صحیح نہین اسلئے کہ وہ یا محمول ہے غلس داخل مسجد پر یا منسوخ ہی یا محمول ہے اس پر
کہ رسول اللہ صلعم واسطے بیان جواز کے کبہی کبہی غلس مین بھی نماز فجر ادا فرماتی تہی پس جب یہہ سب
احتمالات حدیث مذکور مین جاری ہین تو اس سے تقیید وتخصیص حدیث اسفروا بالفجر کی ساتھہ لیالی
مقمرہ کے کسطرح ہوسکیگی باآنکہ حدیث تغلیس مین تعیین لیالی غیر مقمرہ کی نہین اگر ہوتی تو البتہ اس کی
احتمال تقیید کا ممکن تہا بظاہر گو بتعمق نظر اوٹہہ جاتا اور جب اوجوہ جمع حدیث تغلیس و اسفار کے جو
تحصیل مؤلف معیار مین جاگزین تہے مردود ہوئے اور طرق تاویلات رکیکہ کی مسدود ہوا تب باقی رہا
مگر یہہ کہ یا حدیث غلس کو منسوخ کہو یا محمول کرو اوپر غلس اندرون مسجد کے اور باطل ہوا یہہ کلام مؤلف
معیار کا کہ اگر رجوع طرف نسخ کی کرو تو حدیث تغلیس کو ناسخ کہو اور احادیث اسفار کو منسوخ اسلئے کہ حدیث
تغلیس متاخر ہے حدیث اسفار سے جیساکہ روایت ابو داؤد مین گذرا انتہی اسلئے باطل ہوا کہ حدیث ابی
داؤد جسکو مؤلف نے علامت تاخیر حدیث تغلیس گردانا ہے شاذ بلکہ منکر ہے بجہت مجروح ہونے
اسامۃ بن زید کے کما مر پس اس سے تاخر کیونکر ثابت ہوگا اور حدیث اسفار کو متروک العمل کہنا بجہت
تعارض حدیث تغلیس کے بھی باطل ہی اسلئے کہ جب حدیث تغلیس یا منسوخ ہوئی یا محمول ہوئی اوپر غلس
اندرون مسجد کے اور یہہ منافی اسفار نہین تو پہر ترجیح روایت شیخین کے کیا معنی ترجیح تو عند
عدم امکان الجمع والنسخ دیکہی جاتی ہے اور وہ تاویلین جمع حدیثین کی جو مؤلف معیار نے کین
جسوقت منافی ہوئین احادیث صحیحہ کی پس باقی رہا محمل احادیث مذکورہ مگر وہ جو ہمنی بیان کیا باآنکہ

کبھی فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین واسطے بیان جواز کے بھی ہوتا تہا اور نزدیک اہل اصول کے قول کو ترجیح ہے اوپر فعل کے پس ممکن ہے کہ گاہی تغلیس مروی محمول ہو بیان جواز پر یا احادیث اسفار جسمین امر ہے تنویر و اسفار کا ترجیح پائین اوپر احادیث تغلیس کے جسمین بیان ہے فعل رسول اللہ صلعم کا قال الزیلعی لنا قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام اَسْفِرُوْا بِالْفَجْرِ فَاِنَّہٗ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ رواہ الترمذی وغیرہ وقال حدیث حسن صحیح وقال ابن مسعود رضہ ما رَاَیْتُ النبیَّ صلی اللہ علیہ وسلم یُصَلِّی صلوٰۃً لِغَیْرِ وَقْتِہَا اِلَّا صلوتین جَمَعَ بین العشاء والمغرب بجمع وصلّی الفجر یومئذٍ قبل میقاتہا بغلس رواہ مسلم وعن ابی داؤد بن یزید عن ابیہ قال کان علی ابن طالب رضہ یُصلّی بنا الفجر ونحن نتراءی الشمس مخافۃ ان تکون قد طلعت رواہ الطحاوی وذکرہ فی الآم ولان فی الاسفار تکثیر الجماعہ وتوسیع الحال علی النائم والضعیف فی ادراک فضل الجماعۃ انتہی مختصرًا اور یہہ جو کہا ہے کہ قول ابراہیم نخعی سے بہی نسخ تغلیس نہین ثابت ہوتا اسلیئے کہ اگر یہہ کہو کہ اصحاب مجتمعین علے التنویر سی یہہ کلام نخعی کے کل یا جمہور صحابہ مراد ہین تو قول اُسکا منقطع ہوگا اسلیئے کہ اُسکو سب یا جمہور صحابہ سی ملاقات نہین ہے بلکہ فقط ایکدو صحابہ سے ملاقات ہے اسلیئے کہ ابن حجر نے تقریب مین اُسکو طبقۂ خامسہ مین سے گنا ہی اور طبقۂ خامسہ وہ ہے کہ جنہون نے ایکدو صحابہ کو دیکہا ہے پس اونکا خبر دینا کہ سب یا اکثر صحابہ اسفار کیا کرتے تہے منقطع ہوگا اسلیئے کہ خود تو اونہون نے ان صحابہ کو نہین دیکہا خواہی نخواہی کسی سی سُنا ہوگا حال آنکہ اوسکا ذکر نہین کیا تو قول اُنکا منقطع ہوگا اور یہہ قول حجت نہین کما مر عن میزان الاعتدال انتہے بحاصلہ تو جواب اولا یہہ ہے کہ یہہ جو تقریب سی نقل کیا ہے کہ طبقہ صغری تابعین کا جسکو طبقہ خامسہ کہا ہے وہی کہ جنہون نے ایک دو صحابی کو دیکہا اور بعضونکو سماع صحابہ سی نہین ہی یا تو محمول ہے تغلیب پر یعنی اکثر مذکورین طبقۂ خامسہ کے ایسے تھی اگرچہ بعض ایسی بہی ہون کہ انہون نے جماعت صحابہ سی ملاقات کی ہو پس صاحب تقریب نے اوسپر حکم اکثر کا کردیا یا محمول ہے اختصار پر یعنی طبقہ صغار تابعین کا وہ تہا کہ اونکو ملاقات ہو عدد یسیر صحابہ سی یا ملاقات ہو جماعت صحابہ سی لیکن تمام روایات اونکی تابعین ہی سی ہون کما قال العلامۃ وجیہ الدین العلوی فی شرح شرح نخبۃ الفکر والتابعی الکبیر ہو الذی لَقِیَ جماعۃً من الصحابۃ وجالسہم وجُلّ روایتہ عنہم کقیس بن حازم وسعید ابن المسیب والصغیر ہو الذی لم یَلْقَ من الصحابۃ الّا العددَ الیسیرَ او لقی جماعۃً اِلّا انّ جُلّ روایتہ عن التابعین کیحیی بن سعید الانصاری انتہی پس صاحب تقریب نے بنظر اختصار واجمال فقط صورت اولی پر بیان

طبقۂ خامسہ مین کہ وہ طبقہ صغار تابعین کا ہی اکتفا فرمایا یا معمول ہی اسپر کہ کبھی شخص واحد باعتبار دو مختلفین دو طبقون مین گنا جاتا ہی کما مر عن کلام صاحب التقریب فی اول الکتاب پس مولف تقریب نے ابراہیم نخعی کو اس اعتبار سے کہ روایت انکی تابعین ہی کسی ہی نہ صحابہ سی طبقۂ خامسہ سے گنا اگرچہ باعتبار ملاقات جماعت صحابہ کے اونکو طبقہ متقدمہ سے کہا جائے چنانچہ امام نووی نے تہذیب مین احمد ابن صالح عجلی سی نقل کیا ہے کہ ابراہیم نخعی نے جماعت صحابہ کو پایا اور حضرت عائشہ صدیقہ رضہ پاس حاضر ہوئی اور انکو دیکھا کما قال ہو ابو عمران ابراہیم بن یزید بن قیس بن الاسود ہو تابعی دخل علی عائشۃ رضہ ورویناعن احمد بن صالح العجلی قال لم یحدث النخعی عن احد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقد ادرک منہم جماعۃ ورای عائشۃ انتہی پس اول تو غور کرو کہ یہہ کسطرح ہو سکتی کہ ابراہیم نخعی خدمت حضرت عائشہ رضہ مین حاضر ہوئے ہون اور فقط ایک دو صحابی سے ملاقات کی ہو اسلئی کہ زمانہ حضرت صدیقہ مین ہزارون اصحاب موجود تھی اور بیشتر خدمت حضرت صدیقہ مین حاضر رہتے تھی اور نیز اہل علم و دیانت تتبع تمام ملاقات صحابہ کرتے تھی اور اسکو مغتنم سمجھتے تھے پس جب حضرت صدیقہ کی خدمت مین کوئی حاضر ہو تو ضرور ہے کہ صحابہ کثیر سے اوسکی ملاقات ہوگی معہذا روایت احمد بن صالح سی مصرحاً ادراک جماعت صحابہ کا ثابت ہی اور یہی کلام شارح شرح نخبہ سے معلوم ہو چکا کہ تابعی صغیر مین ملاقات ایک دو صحابی کی شرط نہین ہے بلکہ جسکو جماعت صحابہ سے ملاقات ہو لیکن روایت اسکی صحابہ سی نہو تو وہ بھی تابعی صغیر ہوتا ہے تو جبتک کلام صاحب تقریب کو محامل مذکورہ پر حمل نکیا جائیگا منافی ہوگا تصریحات مذکورہ کے اور تطبیق نپائیگا ساتھ اوسکی اور توجیہات رکیکہ سوا محامل مذکورہ ونحوہ کے اگر کوئی کریگا تو ہر عاقل منصف پر تعسف اور تکلف اسکا واضح ہو جائیگا پس ابراہیم نخعی نے جو احوال صحابہ مین نقل کیا ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلعم مجتمع تھے اوپر استحباب تنویر کے تو ممکن ہی کہ انہون نے جماعت کثیرہ کو دیکھا ہو اور حال اونکا نقل کیا ہو پس قول انکا منقطع کیونکر ہوا اور ثانیاً یہہ ہی کہ منقطع اصطلاح محدثین مین کہتی ہین اس حدیث کو جسکی اسناد مین سی ایک راوی یا زیادہ بشرط عدم توالی گرا دیا جاتا اور یہہ معنی منقطع کے شامل ہین مرسل اور معضل اور معلق وغیرہ کو اور اکثر استعمال منقطع کا اسمین ہی کہ تابعی سے نیچے کا راوی حدیث کو طرف صحابی کی نسبت کرے جیسے کہ مالک کی روایت ابن عمر رضہ سی کما قال فی شرح نخبۃ الفکر والثالث ان کان السقط باثنین غیر متوالیین فی موضعین مثلاً فہو المنقطع وکذا ان سقط واحد فقط او اکثر من اثنین لکن بشرط عدم التوالی بل لا یزید

فے موضع من الاسناد عن واحد ہذا ہو الصحیح الذے ذہب الیہ الجمہور والخطیب ابن عبد البر وغیرہما من المحدثین ان المنقطع مالم یتصل اسنادہ وعلی ای وجہ کان انقطاعہ بحیث یشمل المرسل والمعضل والمعلق لکن اکثر ما یستعمل فے روایۃ من دون التابعی عن الصحابی کمالک عن ابن عمر انتہے بقدر الحاجۃ پس اگر منقطع سے مراد مولفہ کی معنی اول ہین تو یہہ قسم شامل ہے مرسل وغیرہ کو بھی اور اس جگہہ اقسام منقطع مین سے قول مذکور مرسل ہوگا اسلئے کہ مرسل کہتے ہین اس حدیث کو کہ جسکی اسناد مین سے تابعی کے بعد کا راوی ساقط ہو یعنی تابعی صغیر یا کبیر روایت کری حدیث کو ساتھہ حذف صحابی کے اور کہی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا او فعل کذا او فعل بحضرتہ کذا او نحو ذلک انتہی کما ہو مصرح فی شرح نخبۃ الفکر اور اسکی قبول اور حجیت مین اختلاف مشہور ہے وقد مر نبذ منہ فی اول الکتاب پس اوسکو علی الاطلاق مردود کہنا اور حجیت سی ساقط کرنا کسطرح صحیح ہوگا بلکہ امام اور صاحبین اور امام مالک اور ابراہیم نخعی اور حماد بن سلیمان وغیرہم سب اسکو حجت گردانتی ہین اور کلام منسوب طرف میزان الاعتدال کے صریح دال ہے اسپر کہ قول مذکور حدیث مرسل ہی لیکن یہہ جو کہا ہے کہ جسوقت ابن مسعود وغیرہ رضی اللہ تعالی عنہم سے یہہ ارسال کرین تو وہ حجت نہین مبنی ہے قول بعض پر نہ علی التحقیق اور اگر معنی ثانی منقطع کی جو اکثر مستعمل ہین مراد ہوون تو یہان پر منقطع صادق ہی نہین آتا اسلئے کہ ابراہیم نخعی تابعی تھی اور اوسمین شرط یہہ ہو کہ تابعی سی تحت کا راوی نسبت حدیث کی طرف صحابی کے کرے اور ثالثا یہہ کہ تعریف منقطع مین یہہ امر ماخوذ ہو کہ نسبت حدیث کی طرف رسول اللہ صلعم کی یا طرف صحابی رضی اللہ کی کیجاوی لیکن کوئی راوی سند مین سی ساقط ہو بشرائطہ کما مر اور قول ابراہیم نخعی مین نسبت حدیث کی طرف رسول اللہ صلعم یا صحابی کے ساتہ اسقاط راوی کے کہان ہی پس اسکو منقطع کہنا ہی صحیح نہین اور کلام میزان الاعتدال اسکی طرف متوجہ ہی نہین تو حجیت سی ساقط کسطرح ہوگا اور ظاہر یہہ ہے کہ کلام ابراہیم نخعی کا موافق اصطلاح اہل حدیث کے حدیث موقوف ہوگا چنانچہ علامہ ابن الاثیر مقدمہ جامع الاصول مین بیان قسم رابع موقوف مین فرماتے ہین الرابع ما یوہم لفظہ انہ مسند ولیس بمسند کما روی المغیرۃ ابن شعبۃ قال کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرعون بابہ بالاظافیر فہذا یوہم لذکر رسول اللہ صلعم انہ مسند ولیس کذلک انما ہو موقوف علی صحابی حکی عن اقرانہ من الصحابۃ فعلا ولم یسندہ الی واحد منہم انتہی پس حدیث موقوف علی التابعی بشرائطہ المعتبرہ مقبول ہوتی ہی کسی نے اسکو مطلقا حجیت سے ساقط نہین کیا اور ابراہیم نخعی مین شرائط قبول خبر کہ وہ عدالت اور ضبط اور عقل اور اسلام ہے

موجود ہین ہیرا دنکی حدیث کو حجیت سے ساقط کرنا یعنے چہ آورکلام صاحب محلی کا جواب ہم پیشتر دیکھے ہین حاجت اعادہ نہین لیکن یہہ جو کہا ہے کہ عدم نسخ تغلیس اس سے معلوم ہوتا ہی کہ عمر رض نے اپنی عمال کو اور ابی موسیٰ اشعری کو لکھہ بھیجا تھا کہ نماز صبح ایسی وقت مین پڑہین کہ ستارے مختلط ظاہر ہون پس اگر تغلیس منسوخ ہوتی تو عمر رض اور ابی موسیٰ اشعری پر مخفی نہوتے تو جواب اسکا اولا یہہ ہے کہ حضرت علی رض سے پیشتر منقول ہو چکا کہ غایت اسفار مین نماز فجر ادا فرماتی تہی کما رواہ الطحاوی وغیرہ پس اگر تغلیس مستحب ہوتی تو حضرت علی رض پر کہ رفیق خاص اور معدود مین اہل بیت رسالت کے تہے مخفی نہوتے فما ہو جوابکم فہو جوابنا آور ثانیا یہہ کہ خبر کتابت عمر رض کی طرف عمال اپنے کے جو صاحب محلی نے نقل کے بدون بیان اسناد کے قابل قبول نہین جب اسناد اوسکی ذکر کرتا تو اوسکے رد و قبول مین نظر کیجاتی پس بمجرد بیان صاحب محلی یہہ نقل قابل حجیت نہین آور ثالثا یہہ کہ ہمکو نفس تغلیس کے نسخ کا تو دعوی نہین ہے البتہ استحباب تغلیس کو منسوخ کہا جاتا ہی اور نفس تغلیس کو ہم جائز کہتے ہین پس ممکن ہے کہ حضرت عمر رض نے بمصلحت احتراز تفویت فرض کے اس محل مین جواز کو اختیار فرمایا ہو یعنے جو لوگ بلاد بعیدہ مین نو مسلم تہے اونکو بجہت بُعد مدینہ طیبہ کے اور نزدیکی زمانہ کفر کے اور عدم اعتنا و حفظ اوقات نماز کے ادا کرنا اس مستحب کا دشوار تھا پس اگر اونکو ساتھہ وقت مستحب فجر کے جو وہ اسفار تہا امر کیا جاتا اور حال یہہ ہے کہ وقت نماز فجر وقت ہی نوم شیرین و سستی طبع کاہلین کا تو محتمل تھا کہ نفس وقت اونکے ہاتہہ سے چہوٹجاتا اور نماز قضا کر دیتے لہذا عمال کو حکم فرمایا کہ وقت اشتباک نجوم کے نماز پڑہین تا متبعین عمال کے عادی ہون اول سے جاگنے کے اور دفع ہو احتمال قضای نماز کا اس تقدیر پر اور صحابہ کرام اونکے امر کا انکار کیون کرتے اور پڑہنا حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا نماز فجر کو ساتھہ سورہ بقرہ کے اور حضرت عمر رض کا ساتھہ سورہ یوسف کے دائما مؤلف نے ثابت نہین کیا اور گاہی محتمل ہے کہ واسطے بیان جواز کے ہو آور وہ جو ابن ماجہ سے بروایہ مغیث بن سمی نقل کیا ہے کہ عبد اللہ بن الزبیر رض نے نماز فجر غلس مین پڑہی پہر مین نے ابن عمر رض سے پوچھا کہ یہہ نماز کیسی پڑہی تو انہون نے فرمایا کہ ہماری نماز ساتھہ رسول اللہ صلعم کے اور ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما کی اسیطور پر تھے لیکن جب عمر رض مجروح ہوئے تو عثمان رض نے اسفار فرمایا ہمکو مضر نہین اسلئی کہ اول تو خود یہہ روایت مخالف ہے روایت ثانیہ کے جسکو ناقل متصل اس روایت معتب کے نقل کرتا ہی ابن ابی شیبہ سے کہ زمان عثمان رض مین لوگ تغلیس کیا کرتے تھے پس خبر اسفار کرنے حضرت عثمان کی بعد مجروح ہونی حضرت عمر رض کے منافی ہی اسکے

وعمر بن عبد العزیز انہم کانوا یغلسون فما ذہبت الیہ تغلیس من ہولاء الصحابۃ الکبار وما روی عن النخعی ما اجتمع اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم ما اجتمعوا علی التنویر فمع محمول علی اجتماع من ادرکہ النخعی من الصحابۃ من اہل العراق لا جمیعہم انتہی اور کہا فتح الباری مین وانما من زعم انہ ناسخ للصلوۃ نسخ التغلیس انتہی پس ثابت ہوا کہ مؤلف کی کسی دلیل سے نسخ تغلیس کا ثابت نہین ہوتا

اور لائق قبول نہین اور ثانیاً یہہ کہ سوال منیث ابن سمی کا تو یہہ تہا کہ جب اسفار امر مستحب ہی تو پہر تجاوز کرنا اُس
امر مستحب سی کیون واقع ہوا اسکا جواب عبد اللہ بن عمر رضہ نے یون دیا کہ ہمنے ساتہہ رسول اللہ صلعم کے اور
ساتہہ حضرت ابی بکر اور عمر رضہ کے غلس مین نماز پڑہی ہے پس اسکلام سے فقط یہہ امر لازم ہی کہ نماز فجر
غلس مین بہی واقع ہوئی خواہ وہ منسوخ ہو یا اختیار کرنا اُسکا واسطے بیان جواز کے ہو یا اسمین کوئی مصلحت
اُخر ہی مرعی ہو اسصورتمین استحباب اسفار اس سی دفع نہین ہوتا اور نہ مداومت تغلیس کے سمجہی جاتی ہی پس
کوئی دلیل مؤلف کی دافع استحباب اسفار کی پایۂ ثبوت کو نہ پونچی اور یہہ جو مؤلف نے کہا کہ غلس کو غلس داخل
مسجد پر محمول کرنا تحریف ہی اور بقول مولوی اسمعیل کے حتی العرانیۃ سے خیال ہے خام اور سودا ہے ناسرانجام
نرے اوبی ہے ساتہہ ائمہ دین کے اور جراٴت ہی اوپر فقہای مجتہدین کے نعوذ باللہ سبحانہ منہا ومن جمیع
ماکرہ اللہ سبحانہ اور یہہ جو بیان اس دعوی مین کہا ہی کہ حدیث عائشہ مین غلس وقت انقلاب کی مسجد سی گہر ون
کیطرف بیان کیا ہی نہ حالت اقامت مسجد مین کلام ہی بیجا محل اور ایسی ہی نافہمیون نے مؤلف معیار کو ورطہ
ہلاکت اور طعن ائمہ دین مین مبتلا کیا ہے اسواسطے کہ مضمون حدیث عائشہ رضہ کا تو یہہ ہی کہ عورتین جو نماز فجر مین
حاضر ہوتی تہین اور بعد اتمام نماز کے وہ رجوع کرتے تہین طرف گہرون اپنے کے تو بسبب تاریکی کے
پہچانے نہین جاتے تہین اب غور کرو کہ یہہ انقلاب مصلیات جو عبارت ہی رجوع سی حرکت ہی کہ وہ زمانے
چیز ہی آنی نہین پس جسوقت وہ عورتین نماز پڑہ کر مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے نکلتے تہین تو لامحالہ
ایک زمانہ معین مین ساتہہ چلنے کے اور قطع کرنے مسافت اندرون مسجد کے باہر نکلتی ہونگی تو بانکہ مسجد
شریف مین نمازی کثیر ہوتے تھے اور داخل مسجد مین بہت سا بعد تہا بسبب تاریکی کے جو اسوقت اندرون
مسجد مین ہوتی تہی وہ عورتین اس حالت انقلاب رجوع مین پہچانی نہین جاتی تہین اسمحل مین یہہ توہم کیونکر
پیدا ہوا کہ یہہ غلس اگر حالت اقامت مسجد مین ہو تو یہہ معنی بن سکین اور اگر وقت رجوع کے ہو تو یہہ معنے
نہ بن سکین بہلا وقت انقلاب مصلیات کی غلس اندرون مسجد جاتا رہیگا اور وقت اقامت کے باقی
ہوگا یا وہ عورتین وقت رجوع کے بمجرد ارادہ رجوع کے نظرون سے غائب ہو جائینگی ایسی بات
تو عاقل کی شان سی بسا مستبعد ہی مؤلف معیار نے یہہ امر نسوچا کہ رجوع اور انقلاب ساتہہ حرکت کی
ہوتا ہے اور تا اتمام مسافت داخل مسجد کے راجع کو صدود مسافت اندرون مسجد مین ہونا ضروری ہی
پس اسحالتمین وہ راجع منجملہ احکام کے ساتہہ اس حکم کے بہی موصوف ہوگا کہ بسبب تاریکی کے پہچانا نگیا

پس اس توجیہ و جیہ کو الفاظ حدیث سے کیا منافات ہی کہ اسکو تحریف قرار دیا محض خلاف مراتبہ ٹھہرایا ہیہ جو
کہا ہے پس دیکھو کہ اس قول سے تاریکی خاص مسجد مین کہان سمجھی جاتی ہے مثل کلام سابق کے باطل ہے اسلئی
کہ ہمنی یہہ دعوی نہین کیا کہ لفظ غلس سے تاریکی خاص مفہوم ہوتی ہے بلکہ ہم تو یہہ کہتے ہین کہ غلس مطلق
اسجگہہ اس فرد خاص مین متحقق ہے باینطور کہ مرد و عورتین مسجد مین نماز کے لئی جمع ہوتی تہی اور باوجودیکہ
اندر وان مسجد کے مسافت قلیل تھے لیکن باعث تاریکی کے جو اسوقت اُس محل مین واقع تہی مرد عورتونکو
پہچانتے نتہے اور سبب تاریکی کا یہہ تہا کہ سقف مسجد کی نیچی اور جُھکی ہوئی تھی اور چراغ مسجد مین اُن وقتین روشن نہین
کئے جاتے تھی اور بیان حضرت عائشہ کا قرینہ صریحہ ہے اوپر اس توجیہ کے اسلئی کہ دروازہ حجرہ اونکی کا
اندرون مسجد تہا پس جب بعد اتمام نماز کے یہہ اپنی حجرہ مین تشریف لیجاتی تہین اوسیوقت اور عورتین
بھی جو ہمراہ ہوتی تہین اور اوسیوقت اُس محل مین غلس کے سبب سے اونکو کوئی نہین پہچانتا تہا تو بہت ظاہر ہی کہ مراد
غلس سے وہی غلس خاص داخل مسجد ہی اور جس طرح اس حال کو حضرت عائشہ نے روایت کیا اسیطرح اور صحابہ
نے بھی اسی حال کو روایت کیا ہی پس اور صحابہ کی روایت کرنے سے یہہ امر لازم نہین آتا کہ مراد غلس سے
غلس بیرون مسجد ہو البتہ محتمل ہے جیساکہ غلس اندرون مسجد محتمل ہے لیکن جب بیان حضرت عائشہ رض کا
باعث ہونے دروازہ حجرہ اونکے کے اندر مسجد کے متعین غلس بیرون مسجد کا نہین اور صحابہ آخرین وہی
حال بیان کیا جو حضرت عائشہ رض نے بیان فرمایا پس بالضرور کلام صحابہ آخرین ہی احتمال غلس بیرون
مسجد ساقط ہوا اور رہی غلس جو کلام حضرت عائشہ رض مراد تہا متعین ہوا اور ہر عاقل منصف پر واضح ہوا کیا
کہ استحباب اسفار ساتھہ شبہات رکیکہ مؤلف کی اُٹھہ نسکا اور تغلیس اگر مستحب تھی تو منسوخ ہوگئی اور تغلیس جو
منقول ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام سے محمول ہی اوپر بیان جواز یا مصالح آخر کے نہ اختیار
مستحب کے قال صاحب العنایۃ فی حاشیۃ علی الہدایۃ واستدل الشافعی بحدیث عائشۃ رض قالت کانت النساء یصلین
الخ ولان فی ہذا مسارعۃ فی اداء العبادۃ وہو مندوب الیہ بقولہ تعالی وسارعوا الی مغفرۃ من ربکم ولنا
حدیث رافع ابن خدیج رض ان النبی علیہ السلام قال اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر ولان فی الاسفار تکثیر الجماعۃ
وفی التغلیس تقلیلہا وما یؤدی الی تکثیر الجماعۃ کان افضل ولان المکث فی مکان الصلوۃ حتی تطلع الشمس مندوب
الیہ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من صلی الفجر ومکث حتی تطلع الشمس فکانما اعتق اربع رقاب
من ولد اسمٰعیل واذا اسفر بہا تمکن من احراز ہذہ الفضیلۃ وعند التغلیس قل ما یتمکن منہ واما حدیث

٣٢٧

عائشۃ فالصحیح من الروایات اسفار رسول اللہ صلعم بصلوۃ الفجر فان ثبت التغلیس فلعذر الخروج الی سفر او کان ذلک حین یحضر النساء للصلوۃ بالجماعۃ ثم انتسخ ذلک حین امرن بالقرار فی البیوت واما الجواب عن تعلقہ بالآیۃ فعلنا المسارعۃ الی مغفرۃ اللہ انما یکون فی المسارعۃ الی الشیء الذی ہو افضل عند اللہ من غیرہ وذلک فی تکثیر الجماعۃ لا فی تقلیلہا ولکن لا یکون ذلک فی التغلیس فکان فی التنویر مسارعۃ الی المغفرۃ لا فی التغلیس علی ان الآیۃ عامۃ فیحملہا علی بعض الصلوات بدلیل مارویناکذا فی المبسوطین والمنی الفقہی فیہ ان تاخیر الفجر الی آخر الوقت مباح بالاجماع لا کراہۃ فیہ وتقلیل الجماعۃ امر مکروہ وکذلک ایقاع الناس فی الحرج والتغلیس بالفجر یودی الی احد الامرین اما ازعاج الناس لاول الوقت وفیہ حرج لانہ امر بخلاف العادۃ واما تقلیل الجماعۃ فہو فاسد لان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی معاذا عن تطویل القراءۃ وعلل بتنفیر الناس عن الجماعۃ طول القراءۃ فی الصلوۃ فی الاصل سنۃ فوق تعجیل الصلوۃ ثم ورد النہی عن تلک السنۃ مع قولہا لئلا یودی الی تقلیل الجماعۃ فلان یکون منہیا عن اذانہا لئلا یودی الی تقلیل الجماعۃ اولی کذا فی الاسرار انتہی **قال صاحب التنویر** مسئلہ تیسر انیج بیان وقت مستحب ظہر کے الخ **قال مولف المعیار** کئی حدیثون سی یہہ معلوم ہوتا ہی کہ آنحضرت صلعم شدت گرمی مین بھی نماز اول وقت مین پڑہتے تہے اور اسکی رغبت دلاتے تہی الخ **اقول** حاصل کلام مولف معیار کا اس جگہ یہہ ہے کہ احادیث ابراد بالظہر اور احادیث تبکیر بالظہر مین جمع کرنا ممکن ہے پس اختیار کرنا نسخ تبکیر کا موسم گرمی مین ساتہہ احادیث ابراد کے خلاف قاعدہ محدثین ہے اسلئی کہ جبتک حدیثین متعارضین مین جمع ہوسکی تو نسخ کیطرف رجوع نہین کرتے پس جواب اسکا یہہ ہے کہ اگر جمع بغیر تعسف کے ممکن ہو تو جمع کیا جاتا ہی اور جسوقت جمع حدیثین مین تعسف اور تکلف ہو اور خلاف ظاہر بلا قرینہ صارفہ اختیار کرنا پڑے تو وہ جمع نزدیک محدثین کے بلکہ نزدیک کسیکے علمار محققین مین سی معتبر نہین چنانچہ یہہ عبارت شرح شرح نخبۃ الفکر جسکو مولف نے استناد مدعا اپنی مین نقل کیا ہے دال صریح ہی اس پر ان کانت المعارضۃ بمثلہ فلا یخلو اما ان یمکن الجمع بین مدلولیہما بغیر تعسف اولا فان امکن الجمع فہو المسمی بمختلف الحدیث والا فہو الناسخ والمنسوخ انتہی مختصرا پس وہ جو مولف نی درمیان احادیث تہجیر اور احادیث ابراد کے زمانہ صیف مین باینطور جمع کیا ہے کہ احادیث تہجیر محمول ہین افضلیت اور سنیت پر اور احادیث ابراد محمول ہین رخصت پر واسطی اُن لوگون کے جو مشقت گرمی اُٹھا نہین سکتی اور ضعیف ہین سراسر تعسف ہی اسواسطی کہ لفظ ابردوا بالظہر کا جو عام ہی تخصیص مخاطبین کو نہین چاہتا اسمین ضعفا مراد لینا بلا وجہ کیونکر ہوسکی ثانیا یہہ کہ بخاری مین انس رض

سے مروی ہی کہ آنھون نے فرمایا کہ رسول اللہ صلعم کا دستور یہہ تھا کہ موسم سرد ی مین نماز ظہر مین تبکیر فرماتے تھے اور موسم گرمی مین ابراد کرکے نماز پڑہتے تھے کما قال حدثنا محمد بن ابی بکر المقدمی قال حدثنا حرمی بن عمارة قال حدثنا ابو خلدة ہو خالد بن دینار قال سمعت انس بن مالک یقول کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد البرد بکر بالصلوة واذا اشتد الحر ابرد بالصلوة یعنی الجمعة قال یونس ابن بکیر اخبرنا ابو خلدة وقال بالصلوة ولم یذکر الجمعة وقال بشر ابن ثابت حدثنا ابو خلدة صلی بنا امیر الجمعة ثم قال لانس کیف کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الظہر انتہی اور چونکہ روایت بشر ابن ثابت مین سوال وقت نماز ظہر سے ہی پس جواب انس رض مین مراد صلوة سے صلوة ظہر ہے اور موافق روایت حرمی بن عمارہ کے سوال وقت نماز جمعہ سے تھا پس صلوة جو جواب مین مذکور ہی موافق تفسیر بخاری کے محمول ہوگی اوپر صلوة جمعہ کے لیکن چونکہ وقت جمعہ اور ظہر ایک ہین تو حکم ظہر کا بھی اس سے معلوم ہو جائیگا اسی نظر سے ابن بطال نے اس حدیث سے دلیل پکڑی ہے اوپر اتحاد وقت جمعہ اور ظہر کے کما قال العینی ان ابن بطال استدل بہ ان وقت الجمعة وقت الظہر لان انسا سوی بینہما فی جوابہ للحکم المذکور حتی قیل کیف کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الظہر انتہی اب محل غور ہی کہ اگر ابراد بطریق رخصت واسطے ضعفا کے تہا تو رسول اللہ صلعم بنفس نفیس مع صحابہ کرام رضوان اللہ تعالے علیہم اجمعین کے کہ قوی تر مخلوقات کے بیچ ادای احکام الہیہ کے تھے کیون کرتے تھے اور اسیطرح طحاوی نے بسند ابن مسعود رض سے روایت کیا ہی انہ رای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعجلہا فی الشتاء ویؤخرہا فی الصیف اور مغیرة بن شعبہ سے روایت کیا ہی کہ کہا انہون نے کہ پڑہتے ہم ساتہہ رسول اللہ صلعم کے نماز ظہر مین تہجیر کرتے تھے پہر بعد اوسکے فرمایا کہ ابراد کرو گرمیون مین کہا قال کنا نصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر بالہجیر فقال ابردوا بالصلوة فان شدة الحر من فیح جہنم اور اسکو ابن ماجہ نے بہی روایت کیا ہی اسمین نسخ تہجیر بنسبت موسم گرمی کے مصرح ہی پہر تاویل مذکور مولف کیونکر چل سکیگی اسیواسطے جمہور محدثین اور امام ابحنیفہ اور امام شافعی اور امام مالک اور امام احمد نے استحباب ابراد کا موسم گرمی مین قول کیا اور حدیث خباب کو جو ماولین تاویل مذکور مولف معیار کا مستند ہی یا منسوخ کہا یا محمول کیا اسپر کہ انہون نے تاخیر زائد وقت ابراد معین سے چاہی تہی اور اجازت اوسکی رسول اللہ صلعم سے طلب کی تہی پس رسول اللہ صلعم نے انکی استدعا قبول نہ فرمائی اور احادیث جو فضلیت تہجیر پر دال ہین برتقدیر عموم بنسبت موسم گرمی کے منسوخ قرار دین اور یا اونکو مطلق ٹھہرایا اور احادیث

ابرا د کو مقید پس جب مطلق کو غیر موسم گرمی پر بقرینہ احادیث ابراد کے محمول کرلین گے تو حاجت نسخ ماننے
کے بھی نہ پڑیگی قال الشیخ عبد الباقی الزرقانی فی شرح الموطا وحدیث ابی ذر صریح فی ذلک حیث قال کنا مع النبی
صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاراد المؤذن ان یؤذن فقال صلی اللہ علیہ وسلم ابرد حتی رأینا فی التلول
رواہ البخاری ومسلم والحامل لہم علی ذلک ای افضلیۃ التہجیر مطلقا حدیث خباب شکونا الی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم حر الرمضاء فی جباہنا واکفنا فلم یشکنا رواہ مسلم ای لم یزل شکوانا وتمسکوا ایضا بالاحادیث الدالۃ
فضل اول الوقت وبان الصلوٰۃ حینئذ اکثر مشقۃ فیکون افضل والجواب عن حدیث خباب انہ محمول علی انہم طلبوا
تاخیرا زائدا عن وقت الابراد وہو زوال حر الرمضاء وذلک قد یستلزم خروج الوقت فلذلک لم یجبہم او ہو منسوخ
باحادیث الابراد فانہا متاخرۃ عنہ واستدل الطحاوی بحدیث المغیرۃ کنا نصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
الظہر بالہاجرۃ ثم قال لنا ابردوا بالصلوٰۃ رواہ احمد وابن ماجۃ برجال ثقات وصححہ ابن حبان ونقل الخلال
عن احمد ان ہذا آخر الامرین من النبی صلی اللہ علیہ وسلم وجمع بعضہم بین الحدیثین بان الابراد رخصۃ والتعجیل
افضل وہو قول من قال انہ امر ارشاد وعکسہ بعضہم فقال الابراد افضل وحدیث خباب یدل علی الجواز وہو
الصارف للامر عن الوجوب وفیہ نظر لان الظاہر منع التاخیر وقیل معنی قول خباب فلم یشکنا لم یحوجنا الی
شکوی بل اذن لنا فی الابراد وحکی عن ثعلب ویردہ ان فی الخبر زیادۃ رواہا ابن المنذر بعد قولہ فلم یشکنا وقال
اذا زالت الشمس فصلوا واحسن الاجوبۃ کما قال المازری الاول والجواب عن احادیث اول الوقت انہا عامۃ
او مطلقۃ والامر بالابراد خاص ولا التفات الی من قال التعجیل اکثر مشقۃ فیکون افضل لان الافضلیۃ لم تنحصر
فی الاشق بل قد یکون الاخف افضل کقصر الصلوٰۃ فی السفر ذکرہ الحافظ انتہی اور یہہ جو مؤلف نے ایکبارہ قول نووی کا
نقل کیا یعنی بعض نے جمع بین الحدیثین یون کیا ہے کہ ابراد رخصت ہی اور تعجیل افضل اور مستند انکا حدیث خباب
ہے جواب شافی اُسکا کلام زرقانی سے مصرح ہوچکا باآنکہ یہہ قول بعض کا ہی نہ جمہور کا اور مخالف ہی ائمہ ار بعہ
کے پس قابل قبول نہین چنانچہ پورا کلام امام نووی کا جسکو مؤلف نے تعصبا حذف کردیا اسپر دال ہی بغور
سنو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوٰۃ وذکر مسلم بعد ہذا حدیث خباب شکونا الی
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حر الرمضاء فلم یشکنا قال زہیر قلت لابی اسحاق افی الظہر قال نعم قلت
افی تعجیلہا قال نعم اختلف العلماء فی الجمع بین ہذین الحدیثین فقال بعضہم الابراد رخصۃ
والتقدیم افضل واعتمدوا حدیث خباب وحملوا حدیث الابراد علی الترخیص والتخفیف فی التاخیر وبہذا قال

بعض اصحابنا وغیرہم وقال جماعۃ حدیث خباب منسوخ باحادیث الابراد وقال آخرون المختار استحباب الابراد والاحادیث واما حدیث خباب فمحمول علی انہم طلبوا تاخیرا زائدا علی قدر الابراد ولان الابراد یوخر بحیث یحصل للحیطان فئ یمشون فیہ ویتناقص الحر والصحیح استحباب الابراد وبہ قال جمہور العلماء وہو المنصوص للشافعی وبہ قال جمہور الصحابۃ لکثرۃ والاحادیث الصحیحۃ فیہ المشتملۃ علی فعلہ والامر بہ فی مواطن کثیرۃ من جہۃ جماعۃ من الصحابۃ انتہی اسجگہہ انصاف کرنا چاہیئے کہ مؤلف معیار کا یہہ دعوی تہا کہ قول کرنا نسخ تہجیر کا ساتہہ احادیث ابراد کے مخالف ہی قاعدہ محدثین کے اور کلام نووی سے جو مؤلف نے اوڑادیا تہا ظاہر ہے کہ جمہور محدثین اور امام شافعی بلکہ ائمہ اربعہ کا مختار یہی ہے کہ ابراد مستحب ہی اور یہہ بغیر نسخ تہجیر کے ممکن نہیں پس معلوم نہیں کہ محدثین مولف معیار کے کون سی ہین اور قاعدہ انکا کیا ہے وقد مر جوابہ مفصلا فلیتذکر اور چونکہ اس محل مین مقدار ابراد سی غرض ہماری متعلق نہین لہذا اس سی تعرض نہین کرتے وما قال المولف ولما فی الہدایۃ من ان اشتداد الحر فی تلک البلاد یکون حین بلوغ الظل مثلہ فیتحقق الابراد فی التاخیر عنہ فہو باطل لا اصل لہ لانہ لا یبقے حینئذ وقت الظہر انتہی کلام لا یصغی الیہ وسیجئ ما یبطلہ من بیان شاف وبرہان واف ان شاء اللہ تعالی **قال صاحب التنویر** مسئلہ جو تہا بیان وقت ظہر کا الخ **قال مولف المعیار** اولا معلوم کرنا چاہیئے **اقول** جسوقت بعنایت اللہ سبحانہ ملکہ اجتہاد امام ابیحنیفہ رض ایسا مرتبہ کمال کو پوہنچا کہ کوئی علماء دین اور اساطین شرع متین مین سی اسکا انکار نکر سکا تو پہر یہہ کیا استعجاب استبعاد ہی کہ امام کسی مسئلہ مین بحکم اجتہاد اپنے کے مخالفت جمہور اختیار فرمائین بلکہ ابجد خوانان اصول پر یہہ امر مخفی نہین کہ احکام اجتہادیہ مین مجتہد مطلق کو اتباع رای اجتہادی اپنے کا واجب ہی اور اتباع غیر کا حرام پس یہہ کہنا کہ وقت عصر مین امام ابی حنیفہ نے جمہور کے خلاف کے بعناد صرف اور ابلہ فریبی محض ہے قال القرطبی خالف الناس کلہم اباحنیفۃ حتی اصحابہ ہیا حتی از قال العلامۃ العینی اذا کان استدلال ابی حنیفۃ بالحدیث لا یضرہ مخالفۃ الناس انتہی اور جسطرح امام ابیحنیفہ بعض مسائل مین منفرد ہین اسیطرح امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد حنبل رضی اللہ تعالی عنہم غیرہم من المجتہدین بعض مسائل اجتہادیہ مین منفرد ہین فلا استبعاد فی تفرد الامام الاعظم اور چونکہ مولف تنویر نے ادلہ اثبات مذہب حنفی کی اس مسئلہ مین مفصلا ذکر کیے ہین لہذا ہم علیحدہ ذکر ادلہ نہین کرتے انشاء اللہ تعالی ضمن جوابات شبہات مؤلف معیار مین قوت ادلہ واضح ہو جائیگی یہہ جو مؤلف معیار حدیث جابر رض

بروایت نسائی نقل کرتا ہے عن جابر قال سأل رجل رسول الله صلی الله علیه وسلم عن مواقیت الصلوۃ فقال صل معی فصلی الظهر حین زاغت الشمس والعصر حین صار فی کل شیء مثله والمغرب حین غابت الشمس والعشاء حین غاب الشفق قال ثم صلی الظهر حین کان فیء الانسان مثله والعصر حین کان فیء الانسان مثلیه والمغرب حین کان قبل غیبوبة الشفق قال عبد الله ابن الحارث ثم قال فی العشاء اریٰ الی ثلث اللیل انتہی اسحدیث سی اشتراک وقت ظہر وعصر بوضاحت تمام ظاہر ہے اسلئی کہ پہلے دن جب نماز عصر ایک مثل پر پڑہی اور دوسرے دن نماز ظہر ایک مثل پر ادا کے تو بالضرور بعد ایک مثل کے دونون نماز ون کا وقت مشترک ہوا اور اسیطرح حدیث امامت جبرئیل سے اشتراک ظہر وعصر بیچ ایکوقت کے مفہوم ہوتا ہی اور وہ اشتراک جو حدیث امامت سی مفہوم تہا اسکا جواب مولف تنویر نے موافق بعض محققین کے یون دیا کہ حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام مقدم ہے سب احادیث پر جو بیان اوقات صلوۃ مین وارد ہین اور احادیث صحیحہ مرویہ شیخین وغیرہما مین مثل اس حدیث کے ان النبی صلی الله علیه وسلم قال اذا صلیتم الفجر فانه وقت الی ان یطلع قرن الشمس الاول ثم اذا صلیتم الظهر فانه وقت الی ان یحضر العصر رواہ مسلم کی یہہ امر ثابت ہے کہ ایکوقت صلوۃ دوسرے وقت صلوۃ مین مشترک نہین ہے تو لا محالہ اشتراک وقتین جو مفہوم تہا حدیث امامت سے منسوخ ہوگا ساتہہ ان احادیث امتیاز وقتین کے کہ تاخر انکا حدیث امامت سی حتمی ہی اور امام نووی نے اور بعض علمانے بموافقت نووی یہہ تاویل کے کہ معنی صلی الظهر حین کان فیء الانسان مثله کے یہہ ہین کہ روز ثانی مین نماز ظہر سے فارغ ہوئی جسوقت سایہ انسان کا برابر اسکی ہوگیا یعنی قبل دخول وقت عصر کے کہ وہ بعد پونہچنے سایہ شی کے ایک مثل کو ہوتا ہے روز ثانی مین نماز ظہر سے فارغ ہوگئی اور اس تاویل کو ترجیح دی باینطور کہ جبتک بین الحدیثین المتعارضین جمع کرنا ممکن ہو تو اختیار نسخ بیجا ہے اور مولف معیار نے تاویل نووی جو حدیث امامت مین واقع تہی حدیث سائل مین جسکو نسائی سے نقل کیا جاری کی اور کہا کہ ایسا ہی کہا ہی معنی اس حدیث مین نووی شافعی اور سلام الله حنفی نے اور یہہ امر غلط ہی نووی اور سلام الله حنفی نے یہہ حدیث ذکر ہی نہین کی البتہ حدیث امامت جبرئیل نقل کی ہے اور اسمین تاویل مذکور تحریر کی ہے بہر حال تاویل مذکور قابل قبول علمار فحول اور منصفین ذوی العقول نہین اسلئی کہ جمع بین الحدیثین المتعارضین جو نسخ پر مقدم ہی وہ ہی جو بلا تکلف وتعسف ہو سکے کما تقرر عن شرح نخبة الفکر اور تاویل

مذکور سراسر تعسف اور بلا قاعدہ ہی اسواسطی کہ اسی حدیث مین جا بجا معنی صلّے کے یہہ لئی ہین کہ نماز
پڑہی مثلا وقت میلان افتاب کی یا وقت غیبوبت شمس کے یا وقت غیبوبت شفق کے یعنی نماز ظہر اول روز
اور مغرب اور عشا اوقات مذکورہ مین پڑہی یعنی انہین اوقات مین شروع کی اور انہین مین تمام کے
جیسا کہ مقتضا ہی ظرفیت ہی اعنی اوقات مذکورہ ظرف ہین صلّے کے تو چاہیئے کہ فعل مظروف بتمامہ ابتدا سے
انتہا تک ظرف مذکور ہی مین واقع ہوا ورنہین تو ظرفیت حقیقیہ نہوگی اور اگر یہہ ظرفیت حقیقیہ نلین اور
موافق تاویل نووی کے یہہ جملہ ثم صلّے الظهر حين كان فيء الإنسان مثله کے یون کہین کہ پہلے دن
نماز ظہر سے فارغ ہوئی جسوقت آفتاب ڈہلا اور مغرب سے فارغ ہوئی جسوقت آفتاب ڈوبا اور عشا سے فارغ
ہوئی جس وقت شفق ڈوبی تو کذب صریح اور شروع کرنا نماز مین قبل دخول وقت اوسکی کے لازم آئیگا
ولا يقول به عاقل پس ہرگاہ معنی صلّی کے سب جگہہ یہہ لیئے کہ ظرف وقت مذکورہ مین نماز من اوله الی آخره
پڑہے پھر بیچ اسکے وقت ظہر یوم ثانی کے یہہ معنی کہنا کہ نماز سے فارغ ہوئی جسوقت سایہ انسان کا ایک
مثل کو پہنچا سراسر مخالف ہی سباق اور سیاق کے دوسرے یہہ کہ معنی صلّے الظهر حين كان فيء الانسان
مثله کے فرغ من الظهر حين كان فيء الانسان مثله لینا حقیقةً نہین ہوسکتا اسلئے کہ حین ظرف ہی معنی اسکا زمانہ
تو واجب ہی کہ تحقق فعل مذکور کا حین مسطور مین ہوا اور جب معنی صلّے کی فرغ من الصلوة لئے تو حین مذکور ظرف ہوگا
فرغ کا نہ صلّی کا پس لامحالہ ظرف صلّی کا کہنا جو منصوص ہی مجازا ہوگا نہ حقیقةً اور ترک معنی حقیقی اور اختیار معنی مجازی
بلا قرینہ جائز نہین کما ہو ظاہر علے من لہ ادنی ممارسة بالعلوم علاوہ یہہ کہ تعذر معنی حقیقی شرط ہی واسطی اختیار مجاز
کے اور اسجگہہ معنی حقیقی ممکن ہین اور اوفق ہین ساتہہ سیاق اور سباق کے پس اوسکو چہوڑکر واسطی احتراز کے
نسخ سے معنی مجازی کو لینا اصلا جائز نہین اور اگر ایسی ہی تاویلات رکیکہ اور توجیہات ضعیفہ واسطی جمع
متعارضین کے کافی اور باعث تقدیم جمع حدیثین ہون اوپر نسخ احدہما کے تو کوئی آیہ یا حدیث کسی آیہ اور
حدیث سی منسوخ ہوہی نسکیگی اور ہر جگہہ قول نسخ موافق زعم موجہین مذکورین کے باطل ہوگا اور ستائیس
نسخ ناواقف ٹھہرینگے اصول حدیث سی ولا يتفوه به انسان اور یہہ جو امام نووی نے فرمایا کہ جسوقت مدد حدیث
جبرئیل علیہ السلام کو محمول کیا جاوی اوپر اس معنی کے جسمین اشتراک وقت مین الظهر والعصر مفهوم ہوتا ہی تو آخر وقت
ظہر کا مجہول رہیگا اور نہ حاصل ہوگا بیان تحدید اوقات کا جو مقصود ہی حدیث سی پس جواب اسکا یہہ ہی
کہ حدیث جبرئیل عم مین اور یہی حدیث سائل مین استحباب ہر نماز کیوقت کا اور بیان دونو حدود اوسکی کا

مفہوم ہی تہا بلکہ جانب ابتدا مین تو شروع وقت کا اول روز بیان کیا اور جانب انتہا مین آخر وقت روز ثانی مین بیان کیا بلکہ جانب آخر مین وقت مختار بیان فرمایا ورنہ روز ثانی مین نماز عشا ثلث لیل پر پڑہی ہے اور آخر وقت عشا بالاجماع یہہ نہین ہی چنانچہ خود امام نووی فرماتے ہین اَنَّہٗ صَلّٰے صَلَوٰاتِ الخمسِ فِی الیومِ الاوّلِ فی اوّلِ الوقتِ وفی الیومِ الثانی فی آخرِ وقتِ الاختیارِ انتہی علاوہ یہہ کہ قائلین اشتراک تو یہہ کہتے ہین کہ بعد ایک مثل کے بقدر چار رکعت کے وقت ظہر و عصر مشترک ہی یعنے جسوقت شارع بیان حدود اوقات نماز کے درپے ہے تو بالضرور یوم ثانی مین اوقات اخیرہ مین نماز ادا کریگا بایطور کہ اتمام وقت مع اتمام نماز ہو جاوے پس جب یوم ثانی مین بعد ایک مثل کے نماز ظہر شروع کی تو بقرینہ بیان حدود اوقات معلوم ہوا کہ وقت ظہر بعد اتمام چار رکعت ظہر کے منتہی ہو جاتا ہے تو اس تقدیر پر آخر وقت ظہر مجہول نہوا اور یہہ جو مؤلف معیار عشرے مین کہتا ہی کہ وجہ قول نووی کی یہہ ہے کہ ورا ایک مثل کے حد معین نہین ہی جانب شارع سے اور تحدید مثلین کے کچہہ اصل نہین بلکہ وہ اپنی رائے سے شرع بناتا ہے ساقط ہوا اسلئے کہ بقرینہ بیان حدود اوقات کے معلوم ہوگیا کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے بقدر چار رکعت کے ہی تمام اور یہہ کہنا کہ مثلین کے اصل نہین زعم صرف ہی قائل کا عنقریب انشاء اللہ تعالی اصل اور ماخذ مثلین کا بوضاحت بیان کیا جائیگا اور شبہات مؤلف کا جواب دیا جائیگا آور اس کلام حضرت ثناء اللہ پانی پتی کی وا اخر وقتِ الظہرِ فلم یُوجَدْ فی حدیثٍ صحیحٍ ولا ضعیفٍ انّہٗ ینتہی بعدَ مصیرِ ظلِّ کلِّ شیءٍ مثلَہٗ ولہٰذا خالفَ اباحنیفۃَ فی ہٰذہِ المسئلۃِ صاحباہُ وافقا الجمہورَ انتہی اگر یہہ معنی ہین کہ صراحۃً یہہ لفظ کسی حدیث مین مذکور نہین کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر باقی رہتا ہی تو مسلم ہی اور ہمکو مضر نہین اسلئے کہ صراحۃً مذکور ہونا واسطے ثبوت کے نہ ضروری ہی اور نہ ہمارا مدعا ہی اور اگر یہہ معنی ہین کہ یہہ امر کسی حدیث سے کسیطور پر مستفاد اور مفہوم نہے نہین ہوتا تو غیر مقبول ہے ادلہ ثبوت کی جو عنقریب مذکور ہونگے انشاء اللہ تعالی اُس سے غلطی اسکی اور براہین قاطع اور ساطع اوپر ثبوت کے کہل جائیگی اور اسیطرح حال ہے کلام مولوی سلام اللہ حنفی کا باآنکہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی اور مولوی سلام اللہ حنفی رامپوری کا یہہ منصب کہان ہی کہ مقابلہ طحاوی اور زیلعی اور ابن ہمام اور شمس الائمہ سرخسی بلکہ بمقابلہ امام ابی حنیفہ کے انکے کلام کو لایا جاوے البتہ ایسی ادلہ اور شبہات سے البلہ دہوکا کہاتی ہین اور عقلا نقص اسکا پہچان جاتی ہین آور یہہ جو پہر کہا ہی کہ دعوی نسخ اسجگہہ خلاف قاعدہ ہی اسلئے کہ محدثین جمع کو نسخ پر مقدم کرتے ہین اسکا جواب گزر چکا کہ یہان پر جمع بلا تعسف ممکن نہین اور جمع حم

بتسعت ہوا اسکو نسخ پر نہ تقدیم اور تہ دہ معتبر اور یہہ جو کہا ہی کہ حدیث نسائی جو معنی دلیل ٹھہرائی ہے
یہہ حدیث جبرئیل نہیں ہے جو متقدم ہو سب احادیث میقات پر اور اسکی تقدم اور تاخر حدیث اذا اصلیتم
الظہر فانہ وقت الی ان یحضر العصر سے معلوم نہیں حال آنکہ ناسخ کا مقدم معلوم ہونا از راہ تاریخ یقیناً
ضروری ہی پس دعوی مولف باطل ہوا انتہی تو جواب یہہ ہے کہ جسوقت حدیث امامت جبرئیل منسوخ قرار پائی
حدیث اذا اصلیتم ونحوہ سے یہہ حکم اشتراک وقتین کے اب اثبات اشتراک حدیث سائل سے جب ہوگا کہ
نسخ حدیث اذا اصلیتم ساتھہ اسکے کیا جاوے اور اس تقدیر پر بقول مولف علم یقینی تاخر حدیث سائل ضرور
ہے اور جب علم تاخر نہیں تو یہہ حدیث نسائی ناسخ حدیث اذا اصلیتم کے نہیں ہوسکتی اور تعارض صریح
بین الحدیثین لازم ہوا اور جمع بین الحدیثین بلا تعسف ممکن نہیں تو بالضرور رفع تعارض کیا جائیگا ساتھہ
ترجیح رواۃ کے اور راوی حدیث اذا اصلیتم کی امام مالک ہیں اور نیز صحیح مسلم میں اسکو روایت کیا ہی اور حدیث
سائل جو مروی ہی نسائی کی راوی اوسکے عطاء بن ابی رباح ہیں اور روات مسلم کے امام مالک سی حتماً
مرجح ہے اور پر روایت نسائی کے عطاء بن ابی رباح سی پس حدیث سائل متروک العمل ہوگی مقابلہ حدیث
اذا اصلیتم میں اور مولف معیار نے اسپر تصریح کی ہے کہ جب تقدم اور تاخر معلوم نہوا اور جمع بین الحدیثین ممکن نہو
تو ترجیح دیجائیگی احد الحدیثین کو ساتھہ ترجیح روات کے اور نیز روایت شیخین مقدم ہی غیر شیخین پر مسلم
رکہا ہے کما مر منہ اور جب حدیث امامت جبرئیل بجہت تقدم یقینی کے منسوخ ہوئی ساتھہ حدیث اذا اصلیتم
ونحوہ کے تو پہر اوسکو متعدی کہنا حدیث سائل کا کسطرح صحیح ہوگا کما لا یخفی علی المتدبر اور یہہ جو مولف
نے حدیث عائشہ رض قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس لم تخرج من حجرتہا
بروایت بخاری و مسلم باختلاف روایات و بطالت لا طائل نقل کی اور خلاصہ اوسکا بقول ابن حجر شافعی
یہہ تہا کہ اس حدیث سی تعجیل یعنے نماز عصر کے مستفاد ہوتی ہی یعنی پڑہنا اوسکا اول وقت میں اور یہی معنی
سمجھے ہیں اسحدیث سی عائشہ رض نے اور یہی سمجھے ہیں عروہ نے اور طحاوی نے کہا کہ اس حدیث سی تعجیل عصر مستفاد
نہیں ہوتی اسلئے کہ احتمال ہے کہ دیوار ان حجرہ کی چہوٹی ہوں پس جب آفتاب قریب غروب ہوگا تو حجرہ سی جیگا
پس اسحدیث کو دلالت علی التعجیل نہوئی بلکہ دلالت علی التاخیر ہے بعد اسکی ابن حجر نے جواب دیا کلام
طحاوی کا بایں طور کہ یہہ احتمال مذکور طحاوی کا تو جب ہوسکتا ہی کہ حجرہ واسع ہوا اور معلوم ہو ساتھہ شہرت
اور مشاہدہ کے کہ حجرہ ازواج نبی صلعم کی متسع نہ تہا اور چہوٹی حجرہ کے درمیان دہوپ جبتک ہوگی کہ آفتاب

بلند ہوا ورنہین توجب آفتاب کو ارتفاع سی کچھہ بھی میلان ہوگا تو دہوپ قعر حجرہ مین سی اُٹھہ جائیگی اگرچہ دیوارین چہوٹی ہون چنانچہ نووی نے کہا ہی کہ حجرہ کا میدان تنگ تہا اور دیوارین چہوٹی تہین اسطور پر کہ درازی دیوار کے کم تہے مسافت میدان سی کچھہ تہوڑی سی پس جب سایہ دیوار کا مثل اوسکی ہوگا تو ابھی دہوپ انتہای میدان مین ہوگی انتہی ترجمہ کلام ابن حجر اقول بتفضل اللہ سبحانہ دہوپ حجرہ مسقف کے درمیان مین بعد زوال آفتاب کی دروازہ حجرہ سی داخل ہوگی اور جبتک کوئی شی مانع دہوپ کے درمیان مین آفتاب کے اور دروازہ غربی حجرہ کے حائل نہوگے تو ابتدای دخول دہوپ سے غروب آفتاب تک دہوپ حجرہ مین سی مفقود نہوسکی گی اور بھی اگر دیوارین حجرہ کی پست اور چہوٹی ہونگی تو دروازہ غربی حجرہ کا جسمین سی دہوپ داخل حجرہ ہوتی ہی قطعا بقدر مناسبت پستی دیوار و ن کے چہوٹا ہوگا اور دہوپ جو درمیان حجرہ کے جائیگی تو بعد نیچا ہونے آفتاب کی جائیگی اسلئی کہ مدخل دہوپ کا چہوٹا اور پست ہی اور یہہ امر ہر ذی بصیرت جانتا ہی بعد اس تمہید کے سنو کہ یہہ جو شافعیہ حدیث عائشہ رض سے كَانَ النَّبِيُّ صلى الله عَلَيْهِ وسلم يُصَلِّي صَلوٰةَ الْعَصْرِ وَالشَّمْسُ طَالِعَةٌ فِي حُجْرَتِي لَمْ يَظْهَرِ الْفَيْءُ بَعْدُ انتہی استدلال پکڑتے ہین اوپر اسبات کی کہ وقت عصر کا بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہی اور ابن حجر شافعی فرماتے ہین کہ عائشہ رض اور عروہ راوی اونکی اس حدیث سی تعجیل صلوۃ عصر سمجہی ہین اسی سبب سے عروہ نی اوپر عمر بن عبد العزیز کے کہ انہون نے نماز عصر مین تاخیر کی تہی اس حدیث سی حجت پکڑی اور تعجیل ثابت کی پس امام طحاوی نے جواب شافعیہ مین فرمایا کہ اس حدیث سی تعجیل مستفاد نہین ہوتی یعنی وہ تعجیل جسکو شافعیہ حدیث سی مستفاد کرتے ہین اور وہ یہہ ہی کہ بعد ایک مثل کے وقت نماز عصر ہو جاتا ہے اس حدیث سی ثابت نہین ہوتی اسلئی کہ محتمل ہی کہ دیوارین حجرہ کی چہوٹی ہون پس لامحالہ دروازہ غربی حجرہ کا جو مدخل تہا دہوپ کا چہوٹا ہوگا اور آفتاب جسوقت خوب نیچا ہوگا تو دہوپ اوسمین داخل ہوگی اور جب متصل غروب ہوگا اوسوقت دہوپ اُس سے خارج ہوگی پس حدیث مذکور کو دلالت اوپر اس امر کے کہ بعد ایک مثل کے وقت عصر ہو جاتا ہی نہوئی پہر کسی نے شافعیہ مین سے کلام طحاوی پر اعتراض کیا کہ یہہ احتمال تمہارا تو جب ہو سکتا ہی کہ حجرہ واسع ہوا اور بشہرت ثابت ہی کہ حجرہ ازواج مطہرات کی واسع نتہی اور دہوپ حجرہ تنگ مین جبتک باقی رہتی ہی کہ آفتاب بلند ہو ورنہ تہوڑا جہکجانے آفتاب کے سو دہوپ قعر حجرہ سی اُٹھہ جائیگی اگرچہ دیوارین چہوٹی ہون راقم الحروف کہتا ہی کہ اس اعتراض کا کچھہ محصل نہین اسلئی کہ چہوٹا ہونا دیوارون حجرہ کا چاہتا ہی اس امر کو کہ مدخل ظل شمس کا چہوٹا اور پست ہو اور ہر عاقل یہہ بات جانتا ہی کہ حجرہ خواہ واسع ہو یا تنگ دہوپ کا داخل ہونا اُسمین مدخل سے

سے ہوگا پس جب مدخل دہوپ کا نیچا اور پست ہوگا تو بالضرور دہوپ اوسمین بعد مقابلہ آفتاب کی کہ وہ ساتھہ
نیچا ہونے آفتاب کے متحقق ہوگا داخل ہوگی اور قریب غروب اُسسی نکلیگی اب اگر فرض کیا جاوے کہ وسعت
حجرہ کے درمیان کی چہار در چہار ہو یا صد در صد ہو اور دروازہ غربی اُسکا جو مدخل ہے دہوپ کا ملاصق
زمین کے بقدر ایک گز کے ہو تو دہوپ درمیان مین اوسکی جب جاویگی کہ آفتاب مقابل دروازہ کے ہواور
تنگی اور وسعت حجرہ کو دخول ظل آفتاب مین کچہہ دخل نہین اسی سبب سے بعض محققین حنفیہ نے اعتراض
مذکور کا جواب بہ امام طحاوی سے کیا تہا جواب یا اور کہا انا نقول لا نسلم ان الشمس لا تحتجب عن الحجرة
القصيرة الجدار الا بقرب غروبها لان الدخل هنا لاتساع الحجرة ولا لضيقها وانما الكلام في قصر جدارها كما نقله المؤلف پہر
جو مولف معیار نے اس جواب کو جہل و تعصب کہا ہی مشعر ہی جہل مولف سی اسلئی کہ تنگی یا فراخی اندرون
حجرہ کو دخول ظل آفتاب مین کیا مداخلت ہی مدار اوسکا تو اوپر فراخی اور بلندی یا تنگی اور پستی دروازہ
غربی کے ہی کمامر اور یہہ جو مولف نے کہا ہی کہ مجرد دیوارونکا چہوٹا ہونا صلاحیت سببیت تاخیر احتجاب
کے نہین رکہتا جبتک اسکی ساتہہ وسعت عرصہ ملائی جاوے یہہ بہی مخدوش ہے اسواسطی کہ مراد عرصہ سی اگر
عرصہ اندرون حجرہ ہی تو اسکا حال واضح ہوچکا کہ اوسکو دخول و خروج دہوپ مین دخل نہین اور اگر عرصہ
خارج حجرہ ہی پس ہم نے یہہ کب کہا کہ احتجاب آفتاب مین صحن پیش حجرہ کی تنگی اور فراخی کو کچہہ دخل نہین
جو تم ہمپر رد کرتے ہو اور کہتے ہو کہ صحن پیش حجرہ کو دخل ہے ہمنے تو یہہ کہا ہی کہ تنگی اور فراخی نفس حجرہ
کو احتجاب آفتاب مین اور عدم احتجاب مین کچہہ دخل نہین بلکہ مدار اوسکا دروازی پر ہی اور امام طحاوی
نے جو احتمال چہوٹی ہونے دیوارون حجرہ کا نکالا ہے اسی سبب سی نکالا ہی کہ بر تقدیر پست ہونی دیوارون
حجرہ کے دروازہ غربی حجرہ کا جو مدخل ہے دہوپ کا بالضرور پست ہوگا تو پہر استدلال شافعیہ ساتہہ
اس حدیث کی صحیح نہوگا بخلاف تقدیر بلند ہونے دیوارون کے کہ اونمین دروازہ جو مدخل ہی دہوپ
کا بلند بہی ہوسکتا ہی اور اسصورت مین استدلال شافعیہ محتمل صحت ہی اور اگر امام طحاوی اسی پر اکتفا کرتی
کہ بجہت احتمال پست و صغیر ہونے دروازہ حجرہ کے جو مدخل تہا دہوپ کا استدلال شافعیہ حدیث
مذکور سی نہین بن سکتا تو مراد اصح تر اور سہل ہوتا باقی رہا کلام اسبات مین کہ موقوف ہونا دہوپ
کا اندرون حجرہ سی کس طور پر تہا پس سنو کہ موقوف ہو جانا دہوپ کا یا چڑہجانا زمین سی اوپر دیوارون
کے باینطور ہوگا کہ سایہ کسی دیوار وغیرہ کا حاجب ہو جاوے درمیان آفتاب کی اور دروازہ غربی حجرہ

٣٣٧

کے جسمین سے دہوپ اندرون حجرہ داخل ہوئی ہے یا درمیان آفتاب کے اور زمین حجرہ کے جو بمقابلہ
آفتاب کے اوسپر دہوپ پڑی تہی لیکن ہنوز حیلولۃ اُس شے کی درمیان آفتاب کے اور دیوار ون حجرہ
کے جو مقابلہ آفتاب مین پڑی تہین نہین ہوئی ہی اسصورت مین دہوپ زمین سے مرتفع ہوکر اوپر دیوارون
کے پڑ جائیگی اسی سبب سے امام نووی نے بزعم تبکیر عصر یہا پر یہہ احتمال نکالا ہی کہ حجرہ کے سامنی جانب
غروب آفتاب کے صحن تنگ تہا اور دیوارین بہیدا وس صحن کے چہوٹی تہین اسطور پر کہ بلندی دیوار
غربی کے مسافت صحن سے تہوڑی سی کم تہی پس جبکہ سایہ اُس دیوار غربی کا ایک مثل اُسکی ہوگا تو ابہی
دہوپ نہایت صحن مین جسمین طرف دروازہ غربی حجرہ کا واقع ہے باقی ہوگی پس اسقدیر پر حدیث مذکور
سے پڑہنا نماز عصر کا بعد ایک مثل کے مستفاد ہوگا اور علماء حنفیہ نے مثل طحاوی وغیرہ کے اسطرف
تفصیلا التفات نکی کہ سامنی حجرہ عائشہ رض کے صحن تہا یا نتہا اور دیوارین اوسکی کسقدر تہین اتنی بات
مجملا کہی کہ موقوف ہونا دہوپ کا حجرہ شریفہ سے جائز ہے کہ قریب غروب ہوتا ہو اور دیوار غربی پیش دروازہ
حجرہ کے جائز ہی کہ اسقدر بلند ہو کہ جب سایہ اُسکا بقدر دو مثل کے پونہچتا ہو تو داخل حجرہ ہوتا ہو اور حاجب
درمیان آفتاب کے اور اندرون حجرہ کے پڑتا ہو خواہ وہ دیوار صحن حجرہ کی ہو یا کسی اور مکان کے
اور یہہ کہنا امام نووی کا کہ دیوار کا طول اسقدر تہا کہ جب ایک مثل کو سایہ اُسکا پونہچتا تہا تو ابہی دہوپ
اندرون حجرہ ہوتی تہی اور بہی وہ دیوار غربی صحن حجرہ ہی کی تہی بظن وتخمین ہی کہ بزعم استحباب تبکیر عصر
کے بلکہ بخیال جواز اوسکی کے بعد ایک مثل کے یہہ تخمین باندہ لی ہی اسپر کوئی برہان کلام اُن ثقات
سے جنہو نکو احوال بیوت حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم بمشاہدہ معلوم تہی نہین ہے چنانچہ صاحب
مجمع البحار جنکی جلالت شان اور مہارت علم حدیث کا مؤلف کو بہی اعتراف ہی فرماتے ہین کہ اس
تقدیر مذکور نووی پر کوئی برہان نہین ہے پس ممکن ہی کہ طول دیوار مذکور کا کمتر ہو نصف مساحت
صحن سے تہوڑا سا پس ہوگی نماز عصر دو مثل پر اور ابہی آفتاب کی دہوپ درمیان حجرہ سے موقوف
نہوگی کما قال لَا دلیلَ علٰی کونِ قدرِہا ما ذَکر فیمکن کونُ طولِہا اَقلَّ من نصفِ مساحۃِ العرصۃِ بیسیرٍ فیکون
الصلوۃُ عندَ المثلین والشمسُ فی حُجرتِہا انتہی اور یہی توجیہ کلام طحاوی کی باینطور بہی ممکن ہی کہ حجرہ کی
جو قصیرۃ الجدار کہا ہی مراد اُس سی دیوار غربی پیش حجرہ کی ہے پس اضافت اُس دیوار کی طرف حجرہ
کے واسطے ادنی ملابست کی ہی اور وہ نظیر جو مؤلف نی انضمام عرصہ کے لئے ساتھ حجرہ کی گزاری ہے

قال النووی فی شرح صحیح مسلم تحت حدیث عائشۃ قولہا کان یصلی العصر والشمس فی حجرتہا قبل ان تظہر وفی روایۃ یصلی العصر والشمس طالعۃ فی حجرتی لم یظہر الفیء بعد وفی روایۃ والشمس واقعۃ فی حجرتی معناہ کلہ التبکیر

بالعصر فی اول وقتہا وہو حین یصیر ظل کل شیء مثلہ وکانت الحجرۃ ضیقۃ العرصۃ قصیرۃ الجدار بحیث یکون طول جدارہا اقل من مساحۃ العرصۃ بشیء یسیر فاذا صار ظل الجدار مثلہ دخل وقت العصر وتکون الشمس بعد فی اواخر العرصۃ لم یقع الفیء فی الجدار الشرقی انتہی

ہمارے نزدیک مسلم ہے اور ہمکو مضر نہین کما مر آنفا البتہ ہمکو تو تنگی اور فراخی حجرہ مین کلام ہے کہ اسکو دخول ضوء شمس مین بعد ایک مثل کے یا دو مثل کے اندر دن حجرہ کے یا عدم دخول مین کچہ دخل نہین کما مر مفصلا پس واضح ہوئی ہر بصیر منصف پر یہہ بات کہ اس محل مین تقریر نووی قابل اصغا نہین اور اس حدیث سے ہونا وقت عصر کا بعد ایک مثل کے اصلا ثابت نہین اور اعتراض طحاوی شافعیہ سے اُٹھہ نسکا آور وہ جو مؤلف معیار نے عربی زبان مین کہا ہے کہ یہہ احتمال نکالنا کہ طول دیوار غربی حجرہ کا کمتر نصف مساحت عرصہ سے تہا پس ہوگی نماز عصر عند المثلین اور ابہی دہوپ حجرہ مین ہوگی پس یہہ جہل صرف ہے اسلئے کہ یہہ اختراع امکان ہے خلاف مشاہدہ کے انتہی ترجمتہ کلامہ باطل ہوا اسلئے کہ مشاہد اور مرئی یہہ امر کہان ہے کہ دیوار غربی مقابل حجرہ کے مساحت صحن سے تھوڑی سی کم تھی نہ یہہ مشاہدہ کسی ثقہ سے جو اس امر مین کلام اسکا حجت ہو نووی نے نقل کیا اور نہ مؤلف نے پس بدون اثبات کے دعوی مشاہدہ ہونے امر معلوم کا کسطرح قابل قبول ہو بلکہ اگر رؤیت اور مشاہدہ خواب خیال قرار دیئے تو کوئی عاقل اسکے سننے پر راضی بہی نہوگا اور کمال تعجب ہے کہ مؤلف نے مشاہدہ خیالی پر مبنی کرکے صاحب مجمع البحار کو جو انہون نے نہایہ ابن الاثیر سے نقل کیا ہے اور علامہ ابن الاثیر کو جو امام مسلم الثبوت ہین فن حدیث مین جاہل اور مخترع امکان خلاف مشاہدہ ٹھہرایا ہے جرئتین مؤلف کی دیکہنی ہین اور بیباکیان غور کرنی نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ الہفوات والخرافات پہر ہم تسلیم کرتے ہین اسبات کو کہ حدیث مذکور تعجیل نماز عصر پر دال ہے جیسا کہ ابن حجر نے فہم کرنا حضرت عائشہ رضہ کا اور عروہ کا اس حدیث سے نقل کیا ہے لیکن یہہ امر کیونکر ثابت ہو کہ تعجیل جو ان دونو صاحبون نے سمجہی ہے وہ ہے کہ بعد ایک مثل کے وقت عصر ہو جاتا ہے تاکہ استدلال شافعیہ بن جاوے بلکہ ہم کہتے ہین کہ مراد عروہ کے اثبات اُس تعجیل کا ہے جو عمر بن عبد العزیز نے اسکی خلاف مین نماز پڑہی تہی اسیواسطے عروہ عمر بن عبد العزیز پر استدلال لائے حدیث مذکور سے اور عمر بن عبد العزیز نے جائز ہے کہ نماز عصر بعد دو مثلین کے زیادہ تر دیر کرکے پڑہی ہو کہ وقت اختیار جو بعد المثلین ہے عروہ نے اونکو بتایا کما قال العلامۃ الزرقانی فی شرح الموطا قال الحافظ واُجیبَ باحتمالِ انّ صلوۃ عمر کانت قد خرجت من وقتِ الاختیارِ وہو مصیر ظلِّ کلِّ شیئٍ مثلَیہ لا من وقتِ الجوازِ وہو مغیبُ الشمسِ فیتجہ انکارُ عروۃ انتہی پس تعجیل مفہومہ عروہ سے ثبوت وقت عصر عند المثل نہوا فبطل احتجاجُ الشافعیۃِ آور وہ جو مولف نے حدیث بخاری بروایت سیار بن

سلامہ نقل کیے ہیں قال دَخلتُ انا وابی علی ابی برزۃ الاسلمی فقال لہ ابی کیف کان رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم یصلی المکتوبۃ فقال کان یصلی الہجیر التی تدعونہا الاولی حین تدحض الشمس ویصلی العصر
ثم یرجع احدنا الی رحلہ فی اقصی المدینۃ والشمس حیۃ انتہی اور اس سی ہونا وقت عصر کا بعد ایک مثل
کے سمجہا ہی حال اسکا یہہ ہے کہ اس حدیث سی اصلا ثبوت وقت عصر کا بعد ایک مثل کے نہین ہو سکتا اسلیئے
کہ مدینہ مطہرہ ایک بلدۂ صغیرہ ہے پس اگر مصلی نماز عصر بعد مثلین کے پڑہ کر بقدر چار مقدار مسافت مسجد
نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سکتا تا اقصائی مدینہ چلا جاوے تب بہی آفتاب پر زردی نہ آئیگی جیسا کہ یہہ امر ہر عاقل
پر واضح ہے اور اگر کسی غیر منصف کو اشتباہ ہو تو چاہیئے کہ تجربہ کر لے اور حیات شمس عبارت ہی صفائی
اور شعاع اسکی سی کما قال فی مجمع البحار یصلی العصر والشمس حیۃ ای صافیۃ اللون لم یتغیر ولم یدخلہا صفرۃ انتہی
وقال فی القاموس طریق حی بیّن والحیی المستبان انتہی پس شمس کو حی کہنا اس معنی کر کے ہی کہ وہ ابہی مستبین اور
ظاہر تہا اور اسکی رنگ و شعاع مین زردی نہین آئی تہی کہ موت عبارت ہی اس سی پس اول تو جو صاحب
التعلیق المغنی نے حیات شمس کی یہی معنی کرتے ہین کہ حرارت اسکی محسوس ہو یہہ تخمین سی خلاف لغت اور محاورہ کی
کہتے ہیں معنی حیات شمس کے اس احتمال مین منحصر نہین ہین البتہ ایک احتمال یہہ بہی ہی اور ایک وہ بہی جو
بیشتر منقول ہوا کہ حیات شمس عبارت ہی اظہار ضوء اور صفائی رنگ و شعاع سی پس حیات شمس مین احساس
حرارت ضروری نہوا اور اقوال شافعیہ جو استناد مین نقل کیے ہین ہمیر قابل احتجاج نہین اسلیئے کہ انکا کلام
جب مطابق لغت اور محاورے کے ہوگا تو مقبول ہوگا اور جس جگہہ کلام انکا خلاف لغت ہی کا قرار نہین پر تو ہمارا
یہہ اعتراض ہے کہ اس حدیث سی ایک مثل تو کہاں دو مثل پر بہی نماز عصر کا پڑہنا ثابت نہین ہوتا پس
ساقط ہوا یہہ قول ابو داؤد کا وحیاتہا ان تجد حرہا انتہی اور یہہ قول ابن المنیر کا المراد بحیاتہا قوۃ اثرہا
حرارۃ ولونا وشعاعا وانارۃ وذلک لایکون بعد مصیر الظل مثلی الشئ انتہی اور علی التسلیم کہا جاتا ہی کہ
حرارۃ امر اضافی ہے اور وہی مراد ہی اس جگہہ پس جبتک آفتاب پر زردی نہین آتی حرارت فی الجملہ باقی
رہتی ہے اور صفائی رنگ اور شعاع بہی موجود ہوتی ہے پس ایک مثل پر نماز عصر کا وقت اس حدیث
سے مستفاد کرنا استنباط عجیب ہے کہ کوئی ذی فہم و تدبر اوسکو پسند نکریگا اور یہہ حدیث بخاری جو نقل
کی ہے کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس مرتفعۃ حیۃ فیذہب الذاہب الی
العوالی فیأتیہم والشمس مرتفعۃ وبعض العوالی من المدینۃ علی اربعۃ امیال انتہی اور اسی مضمون کے

حدیث صحیح مسلم اور نسائی اور ابوداؤد سے نقل کے اور امر عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا بھی اسطی عمال
کے اِس مضمون کا منقول کیا ہی کسی سی مدعا مؤلف اعنی ہوجانا وقت نماز عصر کا بعد ایک مثل کے پایۂ ثبوت
کو نہین پونہچتا اسواسطی کہ عوالی مدینہ کہتے ہین ان قریونکو جو جانب شرقی مدینہ مین واقع ہین کما قال فی
النہایۃ اَلعَوَالِی قُرًی شَرقِیَّ المَدِینَۃِ جمع عَالِیَۃٍ انتہی اور بعض نے کہا ہے کہ جانب نجد کے جو زمین بلند
ہے مدینہ سی اوسکو عوالی کہتی ہین اور توفیق بین القولین یون ہے کہ نجد مدینہ مطہرہ سی جانب شرق مین واقع
ہے پس وہی جانب نجد ہے اور وہی جانب شرق اور وہ عوالی مدینہ بعض نے کہا ہی کہ مدینہ سی نصف
فرسخ تھے یعنے ڈیڑہ میل اور بعض نے کہا ہی دو میل اور بعض نے کہا تین یا چار میل اور بعض نے کہا کہ آٹھہ
میل پر ہے قال فی المرقاۃ اَلعَوَالِی جمع عَالِیَۃٍ وہِیَ اَمَاکِنُ معروفۃٌ بِاَعلیٰ ارضِ المدینۃِ قالہ ابن ملک وقال
بعضہم موضعٌ علی نصفِ الفرسخِ مِنَ المدینۃِ وقیل اسمٌ قُرًی مِن قُرَی المدینۃِ ومِن بعضِہا وبینَ المدینۃِ اربعۃُ
امیالٍ وقال الزہریُّ والعوالی من المدینۃِ علی میلینِ او ثلثۃِ امیالٍ او نحو ذلک ہکذا فی فتح الباری پس
قریب تر عوالی کا مدینہ مطہرہ سی نصف فرسخ یعنی ڈیڑہ میل ہوا اور جسوقت حدیث مین تعیین بعض عوالی کے
نہین تو احتمال متیقن یہہ ہے کہ اقرب ہی مراد لیا جاوی کہ وہ ڈیڑہ میل پر ہی اور شخص تیز رفتار بلکہ میانہ رو
ڈیڑہ میل نصف ساعت مین بخوبی جا سکتا ہی اور ہمنے جو تجربہ کیا اور جداول مستخرجہ ماہرین فن کو مثل شاہ
ولی اللہ کے اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی وغیرہما کو دیکھا تو یہہ معلوم ہوا کہ دہلی اور نواح قریبہ اوسکی مین
سایہ شی کا دو مثل شے کو سوا سایہ اصلی کے اطول ایام سال مین پانچ گہڑی یعنی دو گھنٹہ بحساب نجیم
رہتے ہے پونہچتا ہی اوسمین سی اگر موافق نماز عصر کے ایک گہڑی فرض کیجائی تو بعد ادای صلوۃ کی چار گہڑی
دن باقی ہوگا اور زردی آفتاب پہ قریب ایک یا ڈیڑہ گہڑی دن رہے کے شروع ہوتی ہی پس بعد ادا
نماز عصر کے مثلین پر تا شروع زردی آفتاب تین گہڑی دن باقی رہا اور متوسط چلنے والا گہڑی بھر
مین ایک کوس یعنی سوا میل سے زیادہ چل سکتا ہی تو پہر پونہچنا صحابہ کا بعد نماز عصر کے جو مثلین پر ہو
بعض عوالی کو کہ اونکا ڈیڑہ میل ہی قبل زردی آفتاب کے کچھہ مستبعد نہین اور جس منصف محقق کا جی چاہے
اس حساب مذکور کو تجربہ کرلے اور بدون تحقیق اور تجربہ کے یہہ قول کرنا شافعیہ کا کہ اس حدیث سی یہہ معلوم
ہوتا ہے کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہوجاتا ہی رجم بالغیب ہی قابل قبول کسطرح ہو علاوہ یہہ کہ حدیث
مذکور مین تعیین مذاہب کی نہین کہ تیز رفتار وقوی تہا یا بطی السیر اور ضعیف یا پیادہ تہا یا سوار اور جبتک

یہہ امور متعین نہونگے استخراج حکم مذکور شافعیہ کا ممکن نہوگا قال فی اللمعات اما صفتہ ولا یخفی انہ لا یدری ان الذاہب کان راکباً او ماشیاً وعلی تقدیر المشی یختلف حال الذاہب بالسرعۃ والبطوء والقوۃ والضعف ولا یظہر ایضاً بای ناحیۃ من العوالی کان الذہاب بالجملۃ لا یثبت بہ ان تعجیل العصر وقت بقاء ربع النہار کما ہو مذہبہم انتہی اور وہ جو نقل کیا ہی کہ عمر رضہ نے ابی موسی اشعری رضہ کو لکھا تہا کہ نماز عصر ایسی وقت مین پڑہو کہ آفتاب سفید اور صاف ہو اس مقدار پر کہ سوار دو یا تین فرسخ قبل غروب آفتاب کے جا سکی اور ایک روایت مین فقط تین ہی فرسخ ذکر کیا ہی اس سے بہی مثل احادیث سابقہ کے مدعای مؤلف بر نہین آتا کما لا یخفی علی من نظر فی ما ذکرنا آنفا اور ثالث یہہ کہ امام مالک رح نے موطا مین روایت کیا ہی کہ عمر رضہ نے ابی موسی اشعری کو یہہ لکھا تہا کہ نماز عصر اسوقت مین پڑہو کہ آفتاب صاف ہو ابہی اوسمین زردی نہ آئی ہو کما قال مالک عن عمہ ابی سہیل بن مالک عن ابیہ ان عمر بن الخطاب کتب الی ابی موسی الاشعری ان صل الظہر اذا زاغت الشمس والعصر والشمس بیضاء نقیۃ قبل ان تدخلہا الصفرۃ الخ پس اس کلام سے معلوم ہوا کہ استحباب صلوۃ عصر کا صفرۃ سے پہلے اداکا ہی اور امر عمر رضہ کا مخصوص ساتہہ ادای عصر کے ایسے وقت مین کہ سوار تین فرسخ جا سکے نہین ہے اور وہ روایت امام مالک رح کی جو مؤلف نے نقل کی ہی مفاد اسکا یہہ ہے کہ نماز عصر ایسے وقت مین ادا کہ بعد اوسکی بالیقین سوار تین فرسخ جا سکے پس تطبیق بین الروایتین یوان ہو گی کہ مصلے قبل صفرۃ کے نماز پڑہکر غروب تک سوار ہوکر تین فرسخ چل سکی گا پس ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ حدیث مذکور سے برہان اس بات پر کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہے نہ قائم ہوئی یا تطبیق بین الحدیثین نکیجائیگی تو تعارض بحالہ رہیگا اور نسخ و ترجیح ممکن نہین پس لا محالہ بحکم اذا تعارضا ولم یمکن دفع التعارض تساقطا کے دونو حدیثونکو پایہ استدلال سے ساقط کیا جائیگا اور باقی کلام مؤلف کا جو فتح الباری سے اوپر احادیث مذکورہ کے نقل کیا ہے ضمن تحقیق سابق مین دفع ہو چکا منصف لبیب غور کرکے تطبیق تفصیلی کرلے اور وہ جو نووی سے نقل کیا ہے والمراد بہذہ الاحادیث وما بعدہا المبادرۃ بصلوۃ العصر اول وقتہا لانہ لا یمکن ان یذہب الذاہب بعد صلوۃ العصر میلین وثلثۃ والشمس بعد لم تتغیر بصفرۃ ونحوہا الا اذا صلے العصر حین صار ظل الشیء مثلہ ولا یکاد یحصل ہذا فی الایام الطویلۃ انتہی مجرد تقول ہے بلا برہان کما مر تفصیلہ اور اسیطرح حال ہے حدیث مرویہ انس کا کنا نصلی العصر ثم یخرج الانسان الی بنی عمرو بن عوف فیجدہم یصلون العصر کا اسلئی کہ بنی عمرو بن عوف قبا مین رہتی ہین اور وہ دو یا تین میل ہے مدینہ سے پس نماز عصر

مثلین پر پڑہکر قبل اصفرار شمس کے چلنے والا خصوصاً تیز رفتار اور سوار بخوبی قبا تک جا سکتا ہی اور یہ
حدیث مسلم جو نقل کے ہی اور اوسکا ترجمہ یہ ہے کہ نماز عصر پڑہائی ہمکو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
نے جب پڑہ چکے تو آیا اُن پاس ایک رجل بنی سلمہ سے پس کہا اوسنی یا رسول اللہ ہمارا ارادہ ہی
کہ ہم اونٹ ذبح کرین اور ہمکو پسند ہے کہ آپ بہی وہان تشریف لیچلین فرمایا اچھا پس تشریف لیگئی اور
ہم بہی ساتہہ گئے پس ہنوز اونٹ ذبح نہین ہوا تہا پہر ذبح ہوا اور اوسکے ٹکڑے کاٹے پہر پکایا
گیا اور ہمنے کہایا قبل غروب آفتاب کے انتہی اس سی بہی پڑہنا نماز عصر کا ایک مثل پر نہین معلوم
ہوتا اسلئی کہ بعد مثلین کے ایام طویلہ مین قریب ۴ ساعت نجومی کے دن باقی ہوتا ہی اور دو ساعت
یعنی پانچ گہڑی مین یہہ امور سب ہو سکتی ہین بلکہ علامہ ابن الہمام فرماتے ہین کہ اگر نماز عصر قبل
زردی آفتاب کے پڑہی جای تو جب بھی ذبح شتر اور پارچہ کرنا اوسکے اور پکانا اور کہانا غروب
تک ممکن ہی کما قال فی فتح القدیر وروی الدارقطنی عن عبد الواحد ابن رافع قال دخلت مسجد
المدینۃ فاذن مؤذن بالعصر وشیخ جالس فلامہ وقال ان ابی اخبرنی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کان یأمر بتاخیر ہذہ الصلوۃ فسألت عنہ فقالوا ہذا عبد اللہ بن رافع بن خدیج وضعف لعبد الواحد
ورواہ البخاری فی تاریخہ الکبیر قال لا یتابع علیہ یعنی عبد الواحد والصحیح عن رافع غیرہ ثم اخرج
عن رافع کنا نصلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ العصر ثم ننحر الجزور فیقسم عشر قسم ثم
یطبخ فناکل لحما نضیجا قبل ان تغیب الشمس وعندی انہ لا تعارض بین ہذین فانہ اذا صلی العصر
قبل تغیر الشمس امکن فی الباقی الی الغروب مثل ہذا العمل ومن یشاہد المہرۃ من الطباخین فی الاسفار مع
الرؤساء لم یستبعد ذلک انتہی اور جو قول نووی نقل کیا ہی قال العلماء کانت منازل عمرو بن عوف
علی میلین من المدینۃ وکانوا یصلون العصر فی وسط الوقت لانہم کانوا یشتغلون باعمالہم وحروثہم
فدل ہذا الحدیث علی تعجیل النبی صلے اللہ علیہ وسلم لصلوۃ العصر فی اول وقتہا انتہی اسمین ایک مثل پر پڑہنے
سے بحث نہین اور دلالت حدیث اوپر ایک مثل کے پڑہنے کے حیز منع مین ہی وسند المنع قدم مفصلا
اور ملا عابد سندی کس پایہ اعتبار مین ہین کہ قول اُنکا بیچ مقابلہ امام ابی حنیفہ کے لایا جاوے اور پاس انہم
جب مؤلف اونکا کلام نقل کریگا تو جواب باصواب پائیگا اور یہہ قول نووی کہ یہہ احادیث مذکورہ
امام ابی حنیفہ پر حجت ہین یہاں ساقط ہوا اور جواب حجیت ہر حدیث دیا گیا اور باطل ہوا یہہ قول مؤلف کا

کہ یہ امور جب ہو سکین گے کہ نماز عصر ایک مثل پر پڑہی جاتی اسلئی کہ امور مذکورہ بعد مثلین کے بھی تحقق
ممکن ہین منصف بصیر کو چاہیئے کہ درحال تردد سایہ آپ کرا مور مذکورہ کو تجربہ کرلے اور بلا تحقیق و تجربہ قلادہ
تقلید شافعیہ گردن مین ڈالنا باوصف دعوی اجتہاد و فہم مسائل اور ائمہ حنفیہ پر طعن و تشنیع داب عقل سے
بہت تازیبا ہو اور یہہ حدیث مسلم عَنْ أَبِي أُمَامَةَ عمر بن عبد العزیز الظہر الخ اور نیز یہہ حدیث اوسی کی
أَنَّہ دَخَلَ علے انس بن مالک فی دارہ بالبصرۃ الخ کہ پہلے کا خلاصہ تو یہہ ہے کہ عمر بن عبد العزیز نے نماز
ظہر اتنی تاخیر سے پڑہی کہ لوگ نماز پڑہکر انس رض کے پاس گئی اور اونکو عصر کے نماز پڑہتے ہوئی پایا اور
اونہون نے فرمایا کہ ہم نماز عصر ساتھہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اسوقت پڑہتے تھے اور دوسری
کا حاصل یہہ ہے کہ علاء بن عبد الرحمان انس رض کے گہر بصرہ مین نماز ظہر پڑہ کر گئے اونہون نے
پوچہا کہ تم نماز عصر پڑہ چکے انہون نے کہا ہم ابہی ظہر سے فارغ ہوئی ہین پہر اونہون نے فرمایا
کہ نماز عصر پڑہو جب یہہ لوگ نماز عصر پڑہ چکی تو فرمایا کہ مین نے رسول اللہ صلعم سے سنا کہ فرماتے
تھے یہہ نماز منافق کے ہی کہ سورج کا انتظار کرتا ہی جب درمیان قرنون شیطان کے ہوجاتا ہی یعنے
قریب غروب ہوتا ہی تو جلد جلد چار رکعت پڑہ لیتا ہی انہی اسبات پر کسیطرح دال نہین کہ وقت عصر
ایک مثل پر ہوجاتا ہی اسلئی کہ حاصل دونون کا یہہ ہے کہ عمر بن عبد العزیز اور علاء ابن عبد الرحمان نے
نماز ظہر بتاخیر ادا کی اور انس رض نے دونو حادثون مین نماز عصر اول وقت پڑہی اور اول وقت سی
یہہ کب لازم آتا ہے کہ ایک مثل پر پڑہی ہو منصفون سے امید ہی کہ استنباطات عجیبہ اور اجتہادات
غریبہ مؤلف معیار کو ملاحظہ کرین اور یہہ قول ابن حجر کا وفی القصۃ دلیل علی ان عمر بن عبد العزیز کان
یصلے الصلوۃ الخ بہی مشعر اسکا نہین کہ وقت عصر ایک مثل پر ہے البتہ اتنی بات کلام نووی سے مسلم
ہے کہ مفاد ان احادیث کا استحباب تعجیل ہے بیچ نماز عصر کے اور جسجگہہ ہم استحباب تاخیر عصر الی قبیل
الاصفرار ثابت کرینگے تو انشاء اللہ تعالی وہانپر جواب شافی اسکا دینگے لیکن دلالت احادیث مذکورہ
اوپر اسبات کے کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہوجاتا ہے ممنوع بلکہ غلط صریح ہی ارباب فہم اور
انصاف فکر کرلین کہ دونو حدیثونکو ایک مثل اور دو مثل سے کچہہ علاقہ نہین پس مؤلف معیار کہ امر
موافق ہوا اپنی مین ہر کس و ناکس کا مقلد بنجاتا ہی اسکو قبول کرتی اور قلادہ تقلید کو وہی گردن مین
اہل فہم و نظر کس طرح اسکو سنین گے اور کلام شیخ عابد سندی مین سوا امور مذکورہ کی اور انہین

کہ جواب اُسکا دیا جا چکا اور امور مذکورہ کا جواب بتفصیل ہو چکا حاجت اعادہ نہین پہر یہہ جو مولف نے کہا کہ عمر بن عبد العزیز نے بمتابعت اوراسلف کے نماز ظہر آخر وقت مین پڑہی تھی مسلم ہو اور یہہ جو اسکی تفسیر مین کہا یعنے قریب ایک مثل کے نہ بعد اسکے غلط صرف اور اختراع محض ہے کام اُور وہ جو اسکو مقتضا قرار دیا ہے اجماع صحابہ اور تابعین کا یہہ افترا زیادہ تر ہے سابق سے کسی نے اہل ملت اسلام مین سے اسپر دعوے اجماع نہین کیا اور نہ مؤلف نے کہین سے یہہ امر نقل کیا اور کسطرح دعوی اجماع صحیح ہو کہ امام اپنے حنیفہ جو مجتہد اعظم ہین اسکی خلاف پر احادیث صحیحہ اور استنباط معتبر سے براہین قائم فرماتے ہین کما سیجیئ عنقریب پس ایسا دعوی اجماع اہل انصاف کیونکر قبول کرینگے اور یہہ روایت ابو داؤد کی کانَتْ قَدْرُ صَلوٰۃِ رَسُولِ اللّٰہِ صلی اللہ علیہ وسلم فِی الصَّیفِ ثَلٰثَۃَ اَقدامٍ اِلیٰ خمسۃِ اقدامٍ وفی الشِّتاءِ خمسۃَ اقدامٍ اِلیٰ سَبعۃِ اقدامٍ مقصود مؤلف پر دال نہین اسلئے کہ مقصود مولف تو یہہ ہی کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر باقی نہین رہتا اور وقت عصر داخل ہو جاتا ہی پس بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ مراد یہان پر اقدام سے مجموعہ سایہ اصلی اور زائد ہی ہم کہتے ہین کہ مضمون حدیث یہہ ہوا کہ رسول اللہ صلعم نے نماز ظہر قبل ایک مثل کے پڑہی ہو اور یہہ امر اس سے ظاہر نہین کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر باقی نہ رہیگا اور وقت عصر داخل ہو جائیگا اور جبتک یہہ امر ثابت نہوگا مقصود مولف نہ برآئیگا اور وجہ عدم ظہور کے یہہ ہے کہ محتمل ہے کہ یہہ بیان ہو وقت مختار کا اسطرح رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے واسطے ادای نماز ظہر کے صیف و شتا مین وقت مذکور اختیار فرمایا تھا اور ممکن ہی کہ بعد اسکی وقت ظہر رہتا ہو لیکن مختار حضرت رسالت صلعم نہتا اور یہہ بھی ممکن ہے کہ یہہ اندازہ بیان ہو جانب ابتدای وقت مختار کا یعنی موسم گرمی مین تین قدم سے پانچ قدم تک باینطور کہ کبھی تین قدم اور ساڑہی تین قدم اور کبھی چار اور کم بیش پر پانچ قدم تک شروع نماز ظہر فرماتے تھے اور اسیطرح سمجھو بیان جاڑی کا اور جانب انتہا مین جائز ہے کہ بعد ایک مثل کے اتمام صلوٰۃ فرماتے ہون یا قبل اُسکی بیان اُسکا کلام مذکور مین نہین یہانتک تمام ہوئی ادلہ مؤلف معیار کے جو جانب جمہور سے قائم کئے تھے اور ذکی منصف پر مخفی نہ رہا ہوگا کہ کوئی دلیل مذکورات مین لائق اصغا اور قابل پذیرائی نہین ہی اگرچہ مؤلف کو دعاوی قوت ادلہ اور زبان درازیان اوپر امام ابی حنیفہ اور انصار اونکی کے بہت سی ہین اب دلائل معشر حنفیہ بغور سنو اور جواب شبہات مؤلف معیار دیکھو

پهلے ولیل صاحب تحریر نے اوپر باقی رہنے وقت ظہر کے بعد ایک مثل کے یون قائم کی کہ ابو ہریرہؓ سے روایت ہی کہ فرمایا اُنہون نے کہ مین تجکو اوقات نماز سے خبر دون ظہر تو اُسوقت پڑہ کہ سایہ تیرا مثل تیرے ہو جاے الخ پس اس بیان سی یہہ معلوم ہوا کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر باقی رہتا ہی اسقدر کہ امام اور مسبوق کی بیس رکعت کی گنجایش قبل تمام ہونے وقت کے ہو سکے یعنی مثلا امام کے نماز تمام ہونیکے قریب مسبوق آکر شریک جماعت ہوا تو ظاہر ہے کہ پہلے اسسی امام نے آٹھہ رکعتین چار سنت اور چار فرض پڑہے ہونگے اور جب مسبوق قاعدہ اخیرہ مین شریک ہوا تو بعد اتمام صلوۃ امام کے چار رکعت فرض اور چہہ رکعتین سنت ادا کریگا یہہ مجموع اٹھارہ رکعتین ہوئین اور بعد اتمام نماز کے بھی کچہہ وقت باقی رہنا ضرور ہی اسلئی کہ اتمام نماز برابر اتمام وقت کے ہر شخص نہین کر سکتا پس چاہیئے کہ اس نہج پر تعلیم اوقات کرین کہ متعلم اوسکو کر سکے اور نماز اوسکی غیر وقت مین نہ پڑے پس تہوڑا سا وقت بعد اتمام نماز کے بھی رہی تاکہ احتمال واقع ہو جانے نماز کا بعد وقت کے ساقط ہو جائی پس تخمینا اوسوقت باقی کو بقدر دو رکعت کے لیا تو مجموعہ وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے بقدر بیس رکعت کے ہوا اور فرائض مین طوال مفصل پڑہنا مستحب ہی تو اس سے بھی کچہہ وقت زیادہ ہو جائیگا پس یہہ مقدار تقریبا دو مثل سایہ شی تک سوا سایہ اصلی کے پہنچ جائیگی اتنا امر تو مضمون حدیث سی محقق ہے کہ بعد ایک مثل کے بقدر بیس رکعت کی بلکہ کچہہ زیادہ وقت ظہر باقی رہتا ہی اور اتنا امر واسطی ابطلان قول شافعیہ اور اعوان اونکے کی کافی ہے اور ثبوت اسبات کا کہ وہ مقدار جو بعد ایک مثل کے ہی اتنی ہی کہ سایہ شی کا مثلین کو پونہچ جای تخمینا اور تقریبا ہی اور اثبات وقت صلوۃ مین واسطی عوام مومنین کے تقریب اور تخمین سے کافی ہی اسلئی کہ اوقات تحقیقیہ تو ساتہہ دقائق علم ہیئت کے معلوم کئی جاتے ہین اور اوسکو عوام مومنین بلکہ اکثر خواص بہی نہین جانتے پس جو بیان کہ واسطی عوام مومنین کے احادیث سی ہوگا لائق فہم عوام کے چاہیئے اور وہ نہین مگر اوقات تقریبیہ سن لیس یہہ جو مؤلف معیار اسکی پہلے جواب مین کہتا ہی کہ شیخ سلام اللہ حنفی نے محلی مین کہا ہی کہ معنی اس حدیث کے یہہ ہین کہ سایہ تیرا برابر تیرے ہو جائی مع سایہ اصلی کے تقریبا اور جب سایہ اصلی کو اوسمین سی علیحدہ کرینگے تو ایک مثل شی سی جو سوا سایہ اصلی کے ہو بمقدار سایہ اصلی کے کم ہوگا اور وقت ظہر اوسوقت تمام ہوگا کہ سایہ اصلی کے سوا ایک مثل کو سایہ شی پونہچ جائی تو اوس مقدار کمی مین کہ وہ بقدر سایۂ اصلی ہی

نماز امام مسبوق کو بھی ادا ہو جائیگی انتہی خلاصۃ کلامہ مع بعض الایضاح عجب توجیہ ہی اسلیئے کہ سایہ اصلی
عبارت ہی اُس سایہ شی سی جو وقت پونہچنے آفتاب کے دائرہ نصف النہار کو ہوتا ہی اور وہ سایہ اصلی
بلاد اور اقالیم اور شہور مختلفہ مین مختلف ہوتا ہی چنانچہ مؤلف خود اس شبہ کو کلام خطابی سے نقل کر چکا ہی پس
وہ حدیث ابی ہریرہ رضہ کہ حدیث موقوف ہی حکم مرفوع مین اگر محمول کیجاوے کہ اور مدینہ کے سایہ پر تو یہ کہ
بعض ایام مین سایہ اصلی ایک مثل شی سی زیادہ ہوتا ہے اسواسطے کہ وہ بلاد اقلیم دوم مین سی ہین اور
اُنمین سایہ اصلی بعض ایام مین زیادہ ہوتا ہی آٹھ قدم سے اور سایہ مثل شی کے بقدر سات قدم
کے ہوتا ہی یا بقدر ساڑھے چھ قدم کے کما قال فی شرح الچغمینی وغیرہ وقد قسم المقیاس مثل ثانی عشرۃ
باثنی عشر قسما ویسمّی اقسامہ اصابع ومرۃ اخریٰ بسبعۃ اقسام او بستۃ ونصف ویسمّی اقسامہ اقداما
انتھی مختصرا پس جب وقت سایہ بقدر مثل شے کو جو مذکور تھا حدیث مذکور مین محمول کیا اور مثل عرفی یعنی
مع سایہ اصلی کے ایک مثل ہو تو جب بعض ایام مین سایہ اصلی ایک مثل سے زیادہ ہوا کما مر تو ایک
مثل مع سایہ اصلی اور زیادتی کے مراد لینا ان ایام مین کسطرح ممکن ہوگا خود سایہ اصلی ہی ایک
مثل شے سے زیادہ ہی اور اگر فقط سایہ اصلی مین سے جو ایک مثل شی سی زیادہ تھا بقدر ایک مثل لے
لیا جاوے تو لازم آئیگا کہ نماز ظہر قبل وقت کے ادا ہو اسلئے کہ سایہ شی کا وقت زوال تو زیادہ آٹھ
قدم سے ہوگا اور ایک مثل سے سات قدم سایہ ہی پس لازم آئیگا کہ نماز ظہر ایک قدم اور چند دقیقہ
پیشتر ادا کیجاوے اور یہہ امر کوئی عاقل نہ کہیگا پس حدیث مذکور کا یہہ محمل نکالنا سراسر غلط ہوگا اسی
واسطے علامہ عبد الباقی زرقانی نے شرح موطا مین تحت حدیث مذکور کے لکھا ہی کہ مراد اس سے یہہ ہے
کہ سوا سایہ اصلی کے ایک مثل کو سایہ شی کا پونہچ جاوے تو وقت نماز ظہر ادا کرے و نص کلامہ ہذا صل الظہر اذا
کان ظلک مثلک ای مثل ظلک یعنی قریبا منہ بغیر ظل الزوال انتہی اور اگر توہم ہو کہ سایہ شی کا بقدر
ایک مثل مع سایہ اصلی کیا گیا تو یہ نسبت ان ایام کے جنمین سایہ اصلی ایک مثل سے کم ہوتا ہی تو
ہم کہینگے کہ کلام ابیہریرۃ رضہ مین تخصیص بعض اوقات کی نہین ہے انہون نے اوقات نماز مطلقا تعلیم
کئے ہین پس تخصیص نکالنا اپنی گہر سے بلا وجہ ہیمنی ہے علاوہ یہہ کہ بیان انکا اس تقدیر پر شامل
نہوگا جمیع اوقات ظہر کو اسواسطے کہ جن ایام مین سایہ اصلی اگر کم ہوگا مثل شی سی اسقدر کہ اسمین بیس
رکعت ظہر ادا نہو سکینگی یا برابر ہوگا مثل شی کے یا زیادہ ہوگا مثل سے تو اُسکو تقدیر مذکور پر قول

انئے ہریرہ مین مراد ئلین گے تو بیان اُنکا قاصر ہوگا بلا وجہ رجیہ باآنکہ محمل صحیح کلام اونکی کانکل سکتا
ہے وہذا مما لا یقولہ الّا قاصر الفہم قلیل التدبر اور اگر سوا حرمین شریفین کے اور بلاد کا بھی حکم وہی ہے
تو اُسکا بھی یہی حال ہے کہ بعض ایام مین وہانپر سایہ شی کا کبھی مثل شے سے زیادہ ہوتا ہی اور
کبھی برابر اور کبھی اسقدر کم کہ اوسمین نماز ظہر نہین ہوسکتی فلا یشملہ بیان ابی ہریرۃ وہو باطل پس ساقط
ہوا جواب اول مؤلف کا اور ہونا سایہ کا بعض ایام مین مقدار مذکور پر ثابت ہی کتب ہیات مین
اور مبین ہے بیچ زیچون کے اور مصرح ہی بیچ نقشون کے جو کہ علماء محققین نے کتب ہیات
اور زیچ سے واسطے بیان سایہ اصلی کے مستخرج کئے ہین ہم باعث غرابت مقام کے تفصیل اُسکی
اسجگہہ نہین لکہتے جسکا جی چاہے کتب مذکورہ مین دیکہہ لے اور خلاصہ جواب ثانی مؤلف کا یہہ ہے
کہ سوا حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام کی حدیث نسائی اسپر دال ہے کہ وقت ظہر ایک مثل پر ہوتا ہے
پس بجہت تقدم کی حدیث امامت جبرئیل کو تو منسوخ کہہ سکتے ہو لیکن حدیث نسائی کو منسوخ نہین کہہ سکتے کہ اُسکا تقدم حادیث
ناسخہ پر معلوم نہین پس جب منسوخ نکہہ سکے تو حتے الامکان اُسکی تطبیق کرینگے اور صورت تطبیق یہہ ہے
کہ معنی کلام ابی ہریرہ کے یہہ کہین کہ نماز ظہر سے ایسے وقت مین فارغ ہو کہ سایہ تیرا ایک مثل کو
پہونچے خواہ تو مسبوق ہو یا امام انتہی خلاصۃ کلامہ اُسکا دفع کلام سابق ہماری سے خوب ظاہر ہی اور
حاصل اوسکا یہہ ہی کہ معنی صلّ کے فارغ ہو صلوۃ سے یعنی نماز پڑہ چک مخالف ہین لغت کے اور
بہی اذا کان ظلّک مثلک ظرف ہی صلّ کا اور تقدیر مذکور پر ظرف ہوگا افرغ من الصلوۃ کا اور یہہ دونو
امر بغیر اختیار مجاز کے بن نسکیگے اور اختیار مجاز پر کوئی قرینہ نہین پس باطل ہے اختیار مجاز ورنہ
اگر ایسی ہی مجازات بلا قرینہ واسطے بچنے کے نسخ سے اختیار کئے جائین گے تو کہین پر نسخ نہو سکیگا
پس یہہ صورت تطبیق بلا تعسف نہوئی اور بتعسف تطبیق معتبر نہین کما مر تو یا نسخ کا قول کیا جاویگا
اور نسخ نہو سکیگا تو ترجیح روایات سے احد الحدیثین کو ترجیح دیجائیگی کما قال العلوی تحت قول صاحب
النخبۃ فان لم یعرف التاریخ فان امکن الترجیح تعین المصیر الیہ الترجیح فی اللغۃ جعل الشیئ راجحاً
وفی الاصطلاح اقتران الامارۃ بما یتقوی بہ علی معارضہ وہو اما بحسب المتن او الراوی او غیرہما
کان یکون مدلولہ الحظر علی ما مدلولہ الاباحۃ للاحتیاط وکان یکون راوی احد الحدیثین اکثر عدداً من
الآخر او زیادۃ ثقۃ او فطنۃ الخ پس حدیث مرویہ امام مالک کو ترجیح ہوگی اوپر حدیث مرویہ نسائی

کے علاوہ یہہ کہ بیان مذکور بتقدیر مؤلف حق امام ومدرک ومنفرد مین تو بن سکتا ہی کہ ایسی وقت
مین نماز ظہر شروع کرے کہ جب سایہ اوسکا ایک مثل کو پونہچے تو نماز تمام ہو جاوے اور جو مسبوق
مین کسطرح بن سکیگا اسلئے کہ جب امام نے ایسے وقت مین نماز شروع کی کہ اتمام اُسکا ایک مثل پر
قریب آ ہوا تو مسبوق جو قاعدہ اخیرہ مین اگر شریک ہوا اوسکو وقت نماز اسقدر کیونکر مل سکیگا
کہ دونوں رکعت نماز ادا کر سکے کما ہو ظاہر علے المتدبر پس سلیقہ ہوا جواب ثانی مثل جواب اول کے اور باقی رہی
دلیل صاحب تنویر الحق سالم خدشہ سے دوسری دلیل صاحب تنویر کی یہہ ہی کہ عبداللہ بن عمر رض
سے روایت ہی کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے طرف امت اپنی کے خطاب کر کے کہ تمہاری مثل اور اہل
کتاب کی ایسی ہی جیسی کوئی شخص مزدور ٹھہرائے اور ایک ایک قیراط پر فجر سے دوپہر تک اُن سے
کام لے وہ لوگ یہود ہین مثلا پھر دوپہر سے وقت عصر تک اور مزدور ٹھہرائے ایک ایک قیراط پر
مثلا وہ لوگ نصاری ہین پھر عصر سی غروب تک مزدور ٹھہرائے دو دو قیراط پر وہ لوگ مثلا تم ہو
یعنے امت اجابت محمدی صلے اللہ علیہ وسلم پس یہود اور نصاری دونو غضب مین آئے اور کہا کہ ہمنے
تو بہت زیادہ کام مین سعی کی اور مزدوری ہماری بہت تھوڑی قرار پائی یعنے بہ نسبت مسلمین کے
پس اونکو حکم ہوا کہ جتنے بو تمہاری مزدوری قرار دی تھی اوسمین کچھہ گھٹا یا کہا اُنہوں نے نہیں
گھٹا یا پس حکم ہوا پھر تمکو کیا سروکار ہم جسکو چاہین اپنی فضل سے زیادہ دیدین انتہی ترجمۃ الحدیث
مع ادنی ایضاح پس اس حدیث مین کثرت عمل نصاری کو تشبیہ دی ساتھہ عمل اُس شخص کے جو کہ دوپہر سے
وقت نماز عصر تک کام کرتا ہی اور عمل مسلمین کو قلت مین تشبیہ دی ساتھہ عمل اُس شخص کے جو کہ عصر سی
غروب تک کام کرے پس اگر دوپہر سی لیکر وقت عصر تک زمانہ کثیر نہو بہ نسبت عصر کے مغرب تک
تو تشبیہ اصلا صحیح نہو گی اسواسطے کہ وجہ شبہہ کی تو درمیان عمل مسلمین کے اور اُس شخص کے جو وقت عصر سے
مغرب تک کام کرے قلت ہی اعنی جسطرح عصر سے مغرب تک کام کرنیوالا بجہت قلت زمانہ کے کام
تھوڑا کرتا ہی اسیطرح اعمال تمہاری بجہت قلت اعمار اور ضعف بنیہ اور کثرت عوارض مانعہ عبادت
وغیرہ کے قلیل ہین اور جسطرح زوال سی لیکر عصر تک عمل کرنیوالا بجہت کثرت زمانہ عمل کے نسبت
شخص اول کے عمل زیادہ کرتا ہی اسیطرح اعمال نصاری کی بجہت طول اعمار اور قوت طبائع اور اجسام اور
قلت موانع طاعت کی زیادہ ہین وقس علیہ حال الیہود پس اگر زوال سی لیکر وقت عصر تک زمانہ کثیر نہو تو

تشبیہ نہ بنیگی اور جو لوگ یہہ کہتے ہین کہ بعد ایک مثل کے وقت عصر داخل ہو جاتا ہی اور وقت ظہر تمام ہو جاتا ہے تو انکی تقدیر پر وہ زمانہ جو وقت زوال سے عصر تک ہی مساوی ہی بلکہ قلیل ہوگا بہ نسبت اُس زمانہ کے جو وقت عصر سے مغرب تک ہوگا پس اس تقدیر پر معنی حدیث صحیح بنینگی اور تشبیہ درست ہوجائیگی اور قائلین مثل کے تقدیر پر قلت یا مساوات اس سبب سے ہی کہ اطول ایام یعنی اساڑہ یا ساون مین جو دہلی وغیرہ مین پیمایش کیا تو سات گہڑی اور نو پل یا ساڑہی آٹھہ گہڑی دن رہے وقت عصر بر تقدیر قائلین ایک مثل کے بخوبی ہو جاتا ہی اور دوپہر سے لیکر مغرب تک پندرہ گہڑی دن ہوتا ہی پس ماہ ساون مین زوال عصر تک ساڑہی چھہ گہڑی دن ہوا اور عصر سے مغرب تک ساڑہی آٹھہ گہڑی پس علیہ المساواۃ فی بعض الایام اور امام ابو حنیفہ نے جو وقت عصر دو مثل پر قرار دیا تو زیادت من الزوال الی العصر نسبت وقت عصر کے الی المغرب ظاہر ہے اسلئے کہ اطول ایام مین پانچ گہڑی گیارہ پل دن باقی رہے وقت عصر ہوتا ہے پس من الزوال الی العصر نو گہڑی اونچاس پل دن ہوگا وہو قریب من الضعف پس معنے حدیث بخوبی درست ہوگئی اور وہ جو ابن حجر شافعی اس استدلال کا جواب دیتے ہین باینطور کہ مساوات سمجھنا ممنوع ہے بلکہ وہ مدت جو درمیان ظہر کے الی العصر ہے اطول ہے اُس مدت سے جو من العصر الی المغرب ہے اور کلام حنابلہ کا جنہون نے وقت عصر ربع نہار ٹھہرایا ہے محمول ہے تقریب پر انتہے مختصراً ساقط ہوا اسلئے کہ منع مجرد ابن حجر کی عبارت ہی طلب دلیل سے پس جب برہان تجربہ اور مشاہدہ قائم کی گئی موافق حساب تقویم اور ہیئت کے تو منع مذکور باقی نرہی علاوہ یہہ کہ اجماع منقول حنابلہ کو محمول کرنا اوپر تقریب کے اختیار مجاز ہے بلا قرینہ صارفہ عن الحقیقت وہو بعید من اہل التحقیق اور اتنی بات علامہ ابن حجر کے ظاہر اور مسلم ہے کہ تشبیہ و تمثیل مین مساوات سب امور مین لازم نہین لیکن یہی مساوات جمیع امور مین کب لازم کی ہی ہم تو مساوات مشبہ اور مشبہ بہ کی اصل وجہ شبہہ مین واجب کہتی ہین سو وہ فی الحقیقت موافق بیان علماء معانی اور بیان کے واجب ہے حقیقۃً ہو یا ادعاءً اسلئے کہ اگر تشبیہ لغوی مراد ہو تو اسمین بھی مشارکت مشبہ اور مشبہ بہ کے بیچ وجہ شبہہ کے ضروری ہی کما قال فی مختصر المعانی والمطول وغیرہما التشبیہ فی اللغۃ الدلالۃ علی مشارکۃ امر لامر آخر فی معنی الخ اور اگر تشبیہ اصطلاحی مراد ہو تو وجہ شبہہ اوسکی اجزا اور ارکان سے ہے کما قال فیہ ایضاً والنظر ہہنا فی ارکانہ وہی اربعۃ طرفاہ المشبہ والمشبہ بہ ووجہہ واداتہ انتہی

پس محل متنازع فیہ مین اعمال نصرانیون کے مشابہ ٹھہرائی زیادت مین ساتھہ عمل اُس اجیر جو زوال
سی عصر تک بجہت طول زمانۂ عمل کے عمل کثیر کری اور اعمال مسلمین قلت مین مشابہ کئی ساتھہ عمل اُس اجیر کے
جو عصر سے مغرب تک بجہت قلت زمانہ کی عمل قلیل کری پس اگر زوال سی عصر تک زمانہ کثیر نہو نسبت
اُس زمانہ کے جو عصر سے مغرب تک ہی بلکہ یا مساوی ہو یا قلیل تو کثرت جو وجہ شبہہ ہی درمیان عمل
نصاری کے کہ وہ مشبہ ہی اور درمیان عمل اُس شخص کے جو زوال سی عصر تک کام کری اور مشبہ بہ ہے
اور قلت جو وجہ شبہہ ہی درمیان عمل مسلمین کے کہ وہ مشبہ ھی اور درمیان عمل اُس شخص کے جو عصر سے
مغرب تک کام کری اور وہ مشبہ بہ ہے باقی نرہیگی پس اگرچہ مشبہ اور مشبہ بہ مین مساوات من جمیع الوجوہ
ضروری نہین اور نہ ہم اوسکی مدعی لیکن وجہ شبہہ مین تو اشتراک دونون کا ضروری ہے اور وہ زیادت
عمل ہے بجہت زیادت زمانہ عمل کے اور قلت عمل ہے بجہت قلت زمانہ عمل کے والا فلا یصح التشبیہ
المسلم عند الخصم لانتفاء رکنہ وہو وجہ الشبہ اور وہ جو ابن حجر نے کہا کہ جسوقت ایک نص بیچ کسی
معنے مقصود کے وارد ہو تو اوسکو معارض نہین کہہ سکتی اُس نص کے جو وارد رہی اوسی معنی مین جسمین
پہلے نص وارد تھے لیکن مقصود اُس سی امر آخر ہے انتہی اور مؤلف معیار نے اسکی تشریح یون کے
کہ مثلا احادیث یک مثلی جو سابق مین منقول ہوئی مقصود اونسی تحدید ہی آخر وقت ظہر اور اول
وقت عصر کے تو دلالت ان احادیث کے بطور عبارت النص ہوگی اور دلالت حدیث اجارہ
کے کہ مقصود اُس سی بیان ہی کثرت جزای مسلمین کا باوجود قلت عمل کے اور قلت جزای نصاری
اور یہود باوجود کثرت عمل کے پس اُس سی بیان وقت ظہر کا بنہج اشارۃ النص کے ہوگا اور اشارۃ
النص معارض عبارت النص کے نہین ہوسکتی تو جواب اسکا علی التسلیم یہ ہے کہ مبنی اس کلام کا اسپر
ہے کہ احادیث یک مثلی غیر منسوخ اور غیر مرجوح موجود ہون اور ہمنی پیشتر یہ بیان واضح ثابت
کر دیا کہ کوئی حدیث دال علی المثل نہین مگر حدیث امامت جبرئیل کہ وہ منسوخ ہی اور حدیث
سائل مرویہ نسائی کہ وہ مرجوح ہی اور جمع کرنا درمیان حدیث سائل اور احادیث دو مثلی کے
جیساکہ مؤلف نی اختیار کیا تکلف اور تعسف صرف ہی پس باقی نرہی نزدیک مؤلف کی کوئی عبارۃ
النص جو مرجح ہو اوپر اشارۃ النص کے اور یہہ اشارۃ النص مؤید اور متقوی ہوئی باقی ادلہ واضحہ مثلین
کے اور وہ جو امام محمد سے بنقل شاہ عبد العزیز یہ ذکر کیا ہی کہ اس حدیث سی افضلیت تاخیر عصر سمجھی

جاتی ہی نہ یہہ بات کہ وقت عصر بعد مثلین کے ہوتا ہی اور یہہ امر مستفاد کیا ہی لفظ صلوۃ العصر سے جو واقع ہے حدیث مذکور مین بایں طور اَلَا اِنَّمَا اَنْتُمُ الَّذِیْنَ تَعْمَلُوْنَ مِنْ صَلٰوۃِ الْعَصْرِ اِلَی الْمَغْرِبِ الشَّمْسِ یعنے تم وہ لوگ ہو کہ اعمال تمہاری مماثل ہین اعمال اُس شخص کے جو نماز عصر سی غروب تک عمل کرتا ہی پس یہہ کلام اس امر کو چاہتا ہی کہ نماز عصر سی غروب تک قلیل ہو نسبت اُس وقت کے جو زوال سی نماز عصر تک ہی اور یہہ بات کو نہین چاہتا کہ وقت عصر قلیل ہے نسبت وقت ظہر کے اسلئے کہ جائز ہی کہ وقت عصر زائد ہو نسبت وقت ظہر کے اور نماز عصر متعارف رسول اللہ صلعم کی ایسی وقت مین ہو کہ اوس سے لیکر غروب آفتاب تک زمانہ قلیل ہو نسبت ظہر کے البتہ اگر حدیث مین یون ہوتا اَلَا اِنَّمَا اَنْتُمُ الَّذِیْنَ تَعْمَلُوْنَ مَا بَیْنَ وَقْتِ الْعَصْرِ اِلَی الْمَغْرِبِ تو اسبات پر دلالت کرتا کہ وقت عصر قلیل ہے بہ نسبت وقت ظہر کے واذ لیس فلیس انتہے ترجمۃ کلامہ ملخصًا اسمین یہہ امر مسلم ہے کہ بسوقت صلوۃ العصر سی نماز عصر وقت مقرر اور متعارف نماز رسول اللہ صلعم مین مراد لیجاوے تو دلالت حدیث مذکور اسی پر جسکو امام محمد صاحب نے مصرح فرمایا لیکن اگر لفظ صلوۃ العصر سی وقت صلوۃ العصر مراد ہو تو استدلال حدیث مذکور سی اوپر قول دو مثلی کے بن جاویگا کما صرح بہ الشیخ عبد العزیز اور اگرچہ یہہ مراد لینا لفظ صلوۃ العصر حتما اور یقینا نہین اور متیقن نہین ہی لیکن دوسرے روایت ابی موسی اشعری رض کی جسکو روایت کیا ہے بخاری نے برہان قاطع ہے اوپر مدعای مذکور کے اور وہ یہہ ہے تَعْمَلُوْا حَتّٰی اِذَا کَانَ حِیْنَ صَلٰوۃِ الْعَصْرِ قَالُوْا لَکَ مَا عَمِلْنَا فَاسْتَاْجَرَ قَوْمًا فَعَمِلُوْا بَقِیَّۃَ یَوْمِھِمْ الخ یعنے قوم ثانی نے کہ اعمال نصاری مشابہ اوسکی ہین نصف نہار سی وقت صلوۃ عصر تک عمل کیا اور قوم ثالث نے کہ اعمال مسلمین اوسکی مماثل ہین وقت نماز عصر سے غروب تک عمل کیا پس بنظر اس روایت کی بہی استدلال مذکور بتسلیم شاہ عبد العزیز مرحوم صحیح ہوا اور نیز روایت سابقہ مین جو لفظ صلوۃ العصر واقع ہی واجب الحمل ہوا اوپر وقت صلوۃ العصر کے بحجۃ قول شاہ عبد العزیز ہے بمجرد نظر کے اوپر لفظ صلوۃ العصر کے مسلم ہے لیکن بنظر حدیث ابی موسی اشعری کی ہرگز صحیح نہین اور وہ جو مؤلف نی دوسرا جواب ابن حجر سی نقل کیا ہی کہ اس حدیث اجارہ مین یہہ نہین ہے کہ ہر ایک قوم نی علحدہ یہہ بات کہی بلکہ ظاہر ایہہ معلوم ہوتا ہی کہ دونو فریق نے ملکر یہہ بات کہی کہ ہمنی زیادہ عمل کیا پس زیادت عمل نصاری کی مسلمین سی ثابت نہوئی انتہی والے اوپر

عدم تدبر قائل کے اسلئی کہ اگر دونو فرقون نے ملکر یہہ بات کہی تو پہر بہ نسبت دونو فرقون کے اقل
عطاء کیونکر صحیح ہو اور دونو فرقون نے تو دو قیراط ملکر پایا اور مسلمین نے بہی دو قیراط لئی پس
اگر مجموع فرقتین یہہ بات کہتی تو چاہیئے تہا کہ یون کہتے نحن اکثر عملاً و عطاءً و نا مساؤیس آپکو عطا مین
بہت کم کہنا صریح دال ہے اسپر کہ ہر ایک فرقے نے علحدہ علحدہ مقابلہ مسلمین مین اپنی آپکو اقل عطاء کہا ہی
تا کہ معنی اکثر عملاً و اقل عطاءً کے درست ہون اور تیسری جواب مین جو احتمال تغلیب نکالا ہی یعنے فی الواقع
اعمال یہود زیادہ تھی بہ نسبت اعمال مسلمین کے لیکن تغلیباً اعمال نصاری کو بھی زیادہ کہدیا باآنکہ سوق
حدیث واسطی اظہار فضل مومنین کے ہی اوپر دونو فرقون کے اور تغلیب منافی ہے اسکی اختیار کرنا بیجا
کا بلا قرینۂ صارفہ عن الحقیقہ لائق شان اہل علم نہین اور چوتھے جواب مین جو کہا ہی کہ زیادت عمل سے
زیادت زمانہ عمل کے لازم نہین کیونکہ ہو سکتا ہے کہ تہوڑی زمانہ مین کوئی اسقدر کام کرے کہ دوسرا
شخص زمانۂ کثیر مین اوتنا کام نکر سکے اور اعمال نصاری مین یہی حال ہے کہ عمل اونکا زیادہ ہے بہ نسبت
عمل مسلمین کے نہ یہہ کہ زمانہ عمل اونکے کا زیادہ ہی بہ نسبت زمانہ عمل مسلمین کے پس جواب اسکا یہہ ہی کہ
ہمنے یہہ بات تسلیم کی کہ زیادت عمل کو زیادت زمانہ عمل لازم نہین لیکن ہمنی زیادت زمانہ بجہت زیادت
عمل کے تو لازم نہین کیا تہا کہ ہمکو یہہ عدم لزوم مضر ہو ہمارا مقصود تو یہہ تہا کہ رسول اللہ صلعم نے
اعمال نصاری کو کثیر فرمایا بایطور جیسی کوئی شخص دوپہر سے عصر تک عمل کرے اور اعمال مسلمین کو قلیل
فرمایا بایطور جیسی کوئی شخص عصر سے مغرب تک کام کرے یعنی اعمال نصاری اتنی کثیر ہین جیسی عمل عمل
کرنیوالے کا زوال سے عصر تک اور اعمال مسلمین اتنی قلیل ہین جیسی عمل عمل کرنیوالی کا عصر سے مغرب
تک پس یہہ بیان کثرت و قلت جسکا معیار کثرت اور قلت زمانہ کو گردانا بغیر اعتبار کثرت اور قلت زمانہ
کے ممکن نہین تو اگرچہ کثرت عمل مستلزم کثرت زمانہ کو نہین لیکن وہ بیان کثرت جو بانطباق زمانہ کثیر اور
بطور معیاریت زمانہ کثیر کے اور وہ بیان قلت جو بطرز معیاریت زمانۂ قلیل کے ہو قطعا موجب ہوگا
اعتبار کثرت اور قلت زمانہ کو والا فلا یصح الکلام پس معترض نے خوض و تدبر استدلال صاحب اسرار مین
نہین کیا ورنہ یہہ جواب ناصواب جسکو اصل کلام سے مساس نہین ہرگز نہ دیتا اس محل مین ناظر منصف سے
امید انصاف ہے غور ہی تا واضح ہو جاوے یہہ امر کہ استدلالات حنفیہ کی کیسی قوی اور دقیق ہین اور نظر
مخاصمین کس مرتبہ ضعیف و سرسری ہی دلیل ثالث صاحب تنویر کی یہہ ہی کہ ابی ذر سے روایت

ہے کہ ہم تھے ساتھ رسول اللہ صلعم کے سفر میں پس ارادہ کیا موذن نے ظہر کے اذان کا پس فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ ٹھنڈا وقت ہونے دے پھر ارادہ کیا موذن نے پھر فرمایا اسیطرح پھر ارادہ کیا موذن نے پھر فرمایا اسیطور پر یہانتک کہ سایہ ٹیلون کا برابر ٹیلون کے ہوگیا پس فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ شدت گرمی کی ہوائی جہنم سے ہے رواہ البخاری وجہ استدلال کی اس حدیث سی یہہ ہے کہ تل کہتے ہین نیچے ٹیلے پھیلے ہوئے کو اور اوسکا سایہ زمین پر جب ظاہر ہوتا ہے کہ اکثر وقت ظہر گزر جاتا ہے قال النووی فی شرحہ لصحیح مسلم ومعنی قولہ حتی رأینا فیئ التلول انہ اخرتاخیرًا کثیرًا حتی صار للتلول فیئٌ والتلول منبطحۃ غیر منتصبۃ ولا یصیر لہا فیئٌ فی العادۃ الا بعد زوال الشمس بکثیر انتہے وقال نے مجمع البحار ناقلا عن النہایۃ وہی منبطحۃ لا یظہر لہا ظل الا اذا ذہب اکثر وقت الظہر انتہے پس جسوقت کلام نووی سی یہہ معلوم ہوا کہ سایہ ٹیلون کا جب ظاہر ہوتا ہی کہ شمس کو بہت زوال ہوا اور کلام ابن الاثیر سے یہہ ظاہر ہوا کہ سایہ ٹیلون کا جب ہوتا ہی کہ ظہر کا اکثر وقت گزر جای اور مودی دونو کلامون کا واحد ہے اور بہت ظاہر ہے کہ کثرت اور قلت امر اضافی ہے پس زوال شمس بہت سا ہونا اور اکثر وقت ظہر کا گزر جانا چاہتا ہے اسبات کو کہ زمانہ زوال اور وقت ظہر کے اجزا مین سی کثیر گزر چکین اور قلیل باقی رہین جسطرح کہا جای کہ اکثر دن گزری فلانی کام ہوا تو معنے اسکے یہہ ہوتے ہین کہ اکثر اجزا دن کے گزر چکے تھی کہ وہ کام ہوا پس موافق اس محاورہ کے زمانہ زوال اور وقت ظہر مین سے زیادہ نصف سے گزر جای اور کم نصف سی باقی رہی اُسوقت ظہور سایہ ٹیلون کا صادق ہوا یعنی بر تقدیر فرض کرنے وقت ظہر کے ایک مثل سایہ شی تک سوا سایہ اصلی کے اطول ایام سال مین یعنی مہینے ساون کے سرزمین دہلی مین مثلاً موافق جدول مستخرجہ حضرت شاہ ولی اللہ رح کے وقت ظہر کا آٹھ گھڑی ۴۹ پل ہوتا ہے اسلئی کہ وقت دوپہر کا موافق اُس جدول کے سترہ گھڑی اور سترہ پل ہے اور سایہ شی کا ایک مثل پر سوا سایہ اصلی کی آٹھ گھڑی ۲۰ پل دن باقی رہی پونہچتا ہی پس شروع زوال سے ایک مثل تک آٹھ گھڑی ۴۹ پل مقدار وقت ہوگی تو موافق بیان امام نووی وغیرہ کے اس آٹھ گھڑی ۴۹ پل مین سے جو بر تقدیر ایک مثل کے وقت ظہر قرار پایا ہے اکثر گزر جای اور کمتر باقی رہی اُسوقت سایہ ٹیلون کا ظاہر ہووے اور بہت ظاہر ہے یہہ امر کہ جب اکثر وقت ظہر گزرنے کے بعد سایہ ٹیلون کا

٣٥٥

ظاہر ہوا تو مساوی ٹیلون کے اِسکی بہت بعد ہوگا اور شروع زوال سے لیکر اُسوقت تک ربع نصف نہار سے قطعا زمانہ زیادہ ہوگا پس وہ جو صاحب تنویر نے وقت مساوات سایہ شی کو ساتھہ ٹیلون کے ربع نصف نہار قرار دیا ہی تنزلا احسان کیا ہی اوپر خصم کے ورنہ بمقتضای حساب بیان ائمہ لغت اور حدیث کے تو یہہ چاہیئے کہ ربع نصف نہار سے بہت زیادہ زمانہ مین سایہ ٹیلون کا مساوی اوسکی ہوگا جتنا تفاوت الفا اور یہہ جو ہمنے ذکر کیا اطول ایام مین بحساب سرزمین دہلی کے مثلا ذکر کیا ہی اور ایام کو اور سوا دہلی کے اور ملکون کو اسپر قیاس کرلینا چاہیئے پس جب اکثر وقت ظہر گزرنے کے بعد رسول اللہ صلعم نے حکم اذان فرمایا اور اذان ایسے وقت مین مسنون ہی کہ بعد اوسکی مصلے حوائج ضروریہ اکل و شرب یا پاخانہ اور پیشاب وغیرہ سے فارغ ہوکر غسل یا وضو کرکے شریک جماعت ہوجای اور اگر مسبوق ہو تو اپنی باقی نماز وقت نماز مین ادا کرلے روی الترمذی عن جابر قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لبلال اذا اذنت فترسل اذا اقمت فاحدر واجعل بین اذانك واقامتك قدر ما یفرغ الاکل من اکلہ والشارب من شربہ والمعتصر اذا دخل لقضاء الحاجۃ ولا تقوموا حتی ترونی انتہی والحدیث صححہ الحاکم اب محل غور ہے کہ اکثر وقت ظہر گزرنے کے بعد جب اذان ہووی تو اسکے بعد یہہ سب افعال تا بقای وقت ظہر بحسب ظن غالب کی ہرگز نہو سکین گے مگر در صورتیکہ وقت ظہر کو اسکے مابعد المثل کہین پس اس حدیث سے بحسب غالب ظن کے دلالت ہوئی اوپر اسبات کے کہ وقت ظہر اسکے مابعد المثل ہوتا ہی اسیطرح کلام مولف معیار کا کہ ظہور سایہ کے سلئے ٹیلون کی جو تہائی زمانہ نصف نہار کا قرار دینا بلا دلیل ہی ساقط ہوا اسواسطے کہ یہہ امر مسلم ہی کہ ربع نصف نہار پر ظہور سایہ ٹیلون کا ماننا اسپر کوئی وہان نہین یہہ امر بلا برہان مولف تنویر نے تنزلا اور تبرعا اختیار کیا تہا دلیل تو اسپر ہے کہ ربع نصف نہار سے زیادہ گزر جاتا اوسوقت ظہور سایہ ٹیلون کا مانتے چنانچہ کلام منقول مجمع البحار اور نووی شافعی اسپر دلالت واضحہ رکھتا ہی پس یہہ جو مولف معیار نے کہا کہ ظہور سایہ ٹیلون کا آدمی قد سایہ آدمی سے پہلے ہوجاتا ہے اور برابر ٹیلون کے اوسیوقت ہوتا ہی جبکہ سایہ ہر شی کا برابر ہوتا ہی انتہی کلام ہے مخالف عقل اور نقل کے مخالف عقل اسلئے کہ شی منبطح اور شی منتصب کو ظہور سایہ مین یکسان قرار دینا منافی ہے عقل سلیم کے اور مخالف نقل اسلئے کہ کلام ابن الاثیر اور نووی سے واضح ہوچکا کہ ظہور سایہ ٹیلون کا بعد گزرنے اکثر وقت ظہر کے ہوتا ہی اور ظاہر ہے یہہ امر کہ جب ظہور

سایہ کا بعد گذرنے اکثر وقت ظہر کے ہوگا تو مساوات سایہ کی ساتھہ ٹیلون کے تو اوسکی بہت بعد ہوگے
کما لا یخفی علے من لہ ادنی لب پس مقابل اس نقل اور عقل کے یہہ دعوی کرنا کہ ظہور سایہ نصف قد شی
سے پہلے اور مساوی وقت مساوات سایہ ہر شی کے ہوتا ہے مکابرہ صرف ہی لائق قبول فحول کے نہین
اور یہہ جو کہا کہ اوسجگہہ احتمال وقت کا واسطے نماز مسبوق کے نکالنا غلط ہی اسلئی کہ وہان مسبوق کون تہا
ہر ماضی مین مسبوق کی لئی وقت نکالنا غلط ہی انتہی تو جواب یہہ ہے کہ مقصود اس کلام سی اثبات وقت کا
زمانہ ماضی مین واسطی مسبوق کے نہین ہے نہ یہہ مقصود ہے کہ وہانپر کوئی مسبوق بہی قطعا تہا بلکہ مقصود
یہہ ہے کہ رسول اللہ صلعم نے جس وقت اذان کہلوائی تو بعد اذان کے اتنا وقت بالضرور ہونا چاہیے
کہ مصلی حوائج ضروریہ سے فارغ ہوکر طہارت صغری یا کبری کرکے شریک جماعت ہو یا منفرد نماز ادا کرسکے اور شریک جماعت ہونیوالون
کو بہی مدرک اور کوئی مسبوق ہوا کرتا ہی پس حضرت رسول اللہ صلعم نے حادثہ منقضیہ مین جو اذان ظہر
بتاخیر کہلوائی پس آیا اس امر کی مراعات فرمائی کہ بعد اذان کے وسعت وقت واسطی اشخاص مذکورین
کے کفایت کرے یا نفرمائی اگر نفرمائی تو یہہ امر شان نبوی صلے اللہ علیہ وسلم سی سراسر مستبعد ہی اسلئی
کہ حضرت رسول اللہ صلعم مبین احکام ہین ایسی وقت مین باختیار اپنی تاخیر اذان مین کیونکر فرماتے کہ
مسبوق وغیرہ نماز بجماعت نپا سکتے اور اگر فرمائی تو ضرور ہی کہ بعد اذان کے وقت مین گنجایش امور
مذکورہ کی ہوگی اور وقت ظہر انتہای نماز مسبوق وغیرہ تک ہوگا پس موجود ہونا مسبوق کا اس لحاظ
اور مراعات مین ضروری ہے اور اسیطرح یہہ کہنا مؤلف معیار کا کہ دعوی دس رکعت ظہر سی فراغت
ہونیکا بیچ قریب دو مثل کے بہی غلط ہے کیونکہ اگر بالفرض بعد ایک مثل کے نماز شروع ہو تو سوا
مثل کے اندر اندر دس رکعت سی فراغت ہوتی ہے انتہی یہی ساقط ہی اسلئی کہ مؤلف تنویر نے دس رکعت ظہر
کا فقط تا بلوغ الظل الی المثلین مین ادا ہونا نہین کہا ہی بلکہ یہہ کہا ہی کہ مثلا جس وقت بقدر ڈیڑہ قد
کے اذان ظہر ہوئی اور بعد اذان کے وقت مین گنجایش سنت اور فرض ظہر کی اور نماز مسبوق کی
ضروری ہی یعنی بعد اذان کے موافق سنت یہہ امر ہے کہ اتنا وقت نماز باقی ہو کہ حوائج ضروریہ اور
طہارت صغری یا کبری سی مصلی فارغ ہوکر نماز بجماعت مع سنت ادا کرسکے اور بالفرض اگر کوئی
مسبوق ہو تو وہ بہی وقت ہی مین نماز پوری کرلے پس یہہ سب امور بغلبہ ظن تا بلوغ الظل الی المثلین
ہونگے پس یہانپر فقط دس رکعت کو لیکر اوسپر تفریع تغلیط کرنا بسا عجب ہی اور وہ جو مؤلف تنویر الحق

نے لکہا ہی کہ تجربہ کیا گیا باینطور کہ ایک گولہ مٹی کا دو ٹکڑے کرکے ایک ٹکڑا چوڑی طرف سے جو
زمین پر رکہا گیا پس جب سایہ اوسکا اوسکے برابر ہوا تو بعد اوسکے نماز ظہر شروع کی گئی اور پہلے
تمام ہونے وقت سے تمام کی گئی تو اتمام وقت نماز تک سایہ شی کا دو مثل شے کو پونہچا انتہی مع بعض
الایضاح اس تجربہ کو جو داخل ہے بدیہیات مین بمجرد تخییل غلط کہنا مؤلف معیار کا ہرگز لائق صفا
نہین کما لا یخفے اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ امام ابی حنیفہ کی مدح مین تو ایک گہنٹی مین سو اسو
رکعت پڑہنا نقل کیا اور اپنی دس رکعت مین اتنی وقت مین فراغت بیان کرتے ہین کہ ایک مثل سی
سایہ دو مثل تک پونہچ جائی انتہی بلخصا پس جواب یہہ ہے کہ مؤلف تنویر نے ایک گہنٹہ مین سو اسو رکعت
پڑہنا امام کا اصلا نہین نقل کیا البتہ یہہ قول ثقات اہل تاریخ کا نقل کیا ہے کہ امام ابی حنیفہ ہر شب
مین ہزار رکعت نماز پڑہتے تہے پس مؤلف معیار نے اسکی تردید باینطور کی کہ شب کو بارہ گہنٹی قرار
دیکر تین گہنٹے اسمین سی واسطی کہانے اور طہارت وغیرہ کے اور ایک گہنٹہ واسطی آمد آمد فجر کے جسمین
نوافل نہین پڑہے جاتے مجرا کیا باقی رہے آٹھہ گہنٹے اوسپر دس سو رکعت کو تقسیم کیا تو فی گہنٹہ
سوا سو رکعت ہوئی پس یہہ سوا سو رکعت ایک گہنٹی مین پڑہنا موافق تخمین اور تخییل مؤلف معیار ہی
نہ منقول مؤلف تنویر کا بلکہ حق یہہ ہے کہ مجرا کرنا چار گہنٹون کا شب مین سے واسطی تطہیر وغیرہ کی صحیح نہین
اسلئی کہ عابد قائم اللیل کو شب مین کہانا اور طہارت وغیرہ کرنا کیا ضرور ہی ممکن ہے کہ پہلی غروب
سے طہارت وغیرہ سی فارغ ہو جاے اور بمجرد غروب چند لقمہ بقدر حاجت کہا کر مشغول قیام ہو جاے تو اس
کہانی مین ثمن ایک گہنٹی کا بہی کافی ہے چہ جای تین گہنٹے اور ایک گہنٹہ آخر شب کا جو مجرا کیا کہ اسمین
نوافل نہین جائز یہہ بہی غلط ہی طلوع صبح صادق تک نوافل جائز ہین کما لا یخفی علی من لہ ادنی مس بالفقہ
والحدیث پس جب یہہ تخییل مؤلف معیار صحیح نہین تو چاہیے کہ ہزار رکعت کو بارہ گہنٹہ سی کچہہ کم پر شب کے
تقسیم کرین تو کچہہ اوپر اسی رکعت فی گہنٹہ ہوتی ہین نہ سوا سو اور مثلا چوراسی رکعت نماز ایک گہنٹہ
مین پڑہنا اگر باختصار ارکان ہو تو چندان مستبعد نہین علاوہ یہہ کہ مدح امام مین جو پڑہنا ہزار رکعت
کا ہر شب مین نقل کیا ہی اسسی یہہ لازم نہین ہے کہ ہر شخص ہزار رکعت مثل امام کے پڑہ سکی ممکن ہی
کہ پڑہنا امام کا بطرز خرق عادت ہو اور نیز یہہ کہ مؤلف تنویر نے دس رکعت کے ادا کرنے مین دو
مثل سایہ کا پونہچنا نہین کہا ہی کامر بلکہ یہہ کہا ہے کہ جب اوان ظہر ایک مثل پر ہو اور بعد اوسکے

سے لئے حوائج ضروریہ بول و براز وغیرہ سے فارغ ہو کر طہارت غسل یا وضو کر کے دس رکعت نماز
بوجہ مسنون ادا کرے اور اگر شریک جماعت کوئی مسبوق ہو تو وہ بہی اپنی دس رکعت پڑہ سکے اور
ہنوز وقت ظہر باقی ہو تو یہہ نہو سکیگا مگر اس صورت مین کہ وقت ظہر الی مثلین ہو مؤلف معیار نے ان
سب امور کو چہوڑکر فقط دس رکعت مین پونہچنا سایہ کا الی مثلین طرف صاحب تنویر کے منسوب کیا اور
اوسپر واہی اور احمق اونکو کہا یہہ امر شیوۂ اہل علم و دیانت سی سراسر مخالف ہی اور یہہ جو کہا ہی کہ البتہ
اس حدیث سی بادی الرای مین یہہ معلوم ہوتا ہے کہ پڑہنا ظہر کا بعد ایک مثل کے اوس حادثۂ سفر
مین رسول اللہ صلعم سے صادر ہوا اور اس سی یہہ معلوم ہوتا ہی کہ وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے
باقی رہتا ہے انتہی سچ کہا ہی بلکہ اس حدیث سے یہہ بہی معلوم ہوتا ہی کہ اذان ظہر کے اوس حادثہ
مین بعد ایکمثل کے ہوئی تہی کما مر تفصیلہ اور وہ جو اسکی جواب اول مین کہا ہی کہ سایہ ٹیلون کا برابر
اوسکے ہوگیا تہا اوس وقت اذان ہوئی تو یہہ مساوات تقریباً ہی تحقیقاً اور علی التسلیم پہر یہہ
مساوات مع سایہ اصلی ہی نہ سوا سایہ اصلی کے اور جس وقت سایہ ٹیلون کا معہ سایہ اصلی مساوی
ٹیلون کے ہوا تو کچہہ مقدار سایہ اصلی کی ہوگی اور کچہہ اوسپر زیادہ ہو کر مساوات کو پونہچا ہوگا
تو جتنی مقدار سایۂ اصلی کی ہوگی اوسمین ادا کرنا ظہر کا ہو سکتا ہی اور قبل اتمام مثل تک سوا سایہ
اصلی کی نماز ظہر ادا ہو چکی ہوگی انتہی محاصلہ کلام بیحاصل ہے اسلئے کہ اولاً تو مساوات کو تقریب
اور تخمین پر حمل کرنا جائز نہین ہو اسلئے کہ اختیار مجاز کے لئے قرینہ صارفہ عن الحقیقہ ضروری ہی اور
عدم امکان معنی حقیقی بہی واجب ہی اور اس محل مین نہ تو اوپر اس معنی مجازی کے کوئی قرینہ اور
لینا معنی حقیقی کا ممتنع اسلئے کہ ممکن ہے کہ صحابہ ناقلین مساوات نی پیمایش سایہ کی کر کے یہہ حکم
کیا ہو یا اونکو اپنی بصیرت اور مہارت سی بی پیمایش کے مساوات حقیقی سایہ کے ساتہہ ٹیلون
کے معلوم ہو گئی ہو اور ثانیاً یہہ کہ ہمنی تسلیم کیا کہ مساوات تقریباً تہی لیکن اس سی قائل کو کیا نفع
اگر نفع یہہ ہے کہ جب مساوات حقیقی نہوئی تو محتمل ہے کہ سایہ مساوات سی کم ہو اور اوس مقدار کمی
مین نماز ظہر ادا ہو جائیگی تو ہم کہینگے کہ جس طرح مساوات تقریبی محتمل ہے کمی سایہ کی ٹیلون سے
اسیطرح محتمل ہے زیادتی سایہ کی ٹیلون سی پس احتمال کمی متعین نہین ہے کہ اوسمین ادا ظہر کا تو
حتما کر لو علاوہ یہہ کہ اوس مقدار کمی کو اسقدر وسعت کہان کہ اوسمین مصلی حوائج ضروریہ سی فارغ

ہوکر طہارت بجا لاکر بقدر بیس رکعت نماز کے وقت باقی رہے اور یہہ جو کہا ہی کہ ابو داؤد اور مسلم اور بخاری
کے روایت مین ذکر مساوات نہین ہی انتہی اسکو تسلیم کیا کہ ذکر مساوات بعض روایات بخاری وغیرہ (مفصلہ مشتہرہ مین)
مین نہین لیکن اس سی یہہ لازم نہین آتا کہ جن روایات بخاری وغیرہ مین ذکر مساوات آ ہی تو وہان پر مساوات
کو تقریب پر محمول کرو اور جب کلام نووی اور مجمع البحار سی یہہ امر واضح ہوگیا کہ ظہور سایہ ٹیلون کا بعد
گذرنی اکثر وقت ظہر کی ہوتا ہی اور ظاہر ہی کہ جب ظہور سایہ کا بعد گذرنے اکثر وقت ظہر کے ہوگا تو مساوات سایہ کی ساتہہ ٹیلون کی
اس سی بہت بعد ہوگی پس مساوات سایہ کے ساتہہ ٹیلون کی آدہی مثل یا کچہہ زائد پر قرار دینا کیونکر صحیح ہوگا یعنی بالفرض اگر وقت ظہر
کا بقدر ایک مثل سایہ کے سوا سایہ اصلی کے قرار دیا جاوے تو چاہئیے کہ آدہی مثل سے زیادہ گذرنے
کے بعد سایہ ٹیلون کا ظاہر ہوا اور مساوی ٹیلون کے بعد ایک مثل کے ہو کما ھو مبرہن پس آدہی مثل پر وقت
مساوات کہنا مخالف صریح ہی بیان نووی وغیرہ سی اور تحصیل حاصل ہی اور رہ وہ جو جواب ثانی مین ابن
حجر سے نقل کیا ہی کہ مراد مساوات سے یہہ ہی کہ سایہ ٹیلون کا ظاہر ہوگیا یعنے نفس ظہور مین ٹیلے اور سایہ
برابر ہوگئی جانب شرقی مین انتہی تو جواب اسکا اولاً یہہ ہی کہ سایہ کو نفس ظہور مین مساوی ٹیلون کے
نہین کہتی یہہ بیان مساوات تو واسطی بیان امتداد وقت کے ہوتا ہی پس سایہ کو نفس ظہور مین مساوی
کہنا خلاف محاورہ ہی اور ثانیاً یہہ کہ یہہ توجیہ منافی ہے ابراد کے جسکا رسول اللہ صلعم نے تین مرتبہ تک امر
فرمایا اور ہر مرتبہ سے دوسری مرتبہ تک موذن نے موافق امر شریف کے کچہہ تاخیر کی پس بعد ان تین
مرتبہ کے تاخیر اور امر ابراد کی سایہ مساوی ٹیلون کے ہوا تہا اب اس مساوات کو اگر نفس ظہور سایہ
پر محمول کرو تو لازم آتا ہی کہ موذن نے وقت معدوم ہونے سایہ ٹیلون کے قصد اذان کیا ہوگا
اور ظاہر ہے کہ وقت معدوم ہونے سایہ ٹیلون کے جانب شرقی مین اصلاً وقت ظہر نہین ہوتا
کما لا یخفی علی الماہرین پس اسصورت مین چاہیئے تہا کہ رسول اللہ صلعم یہہ فرماتی کہ ابہی وقت ظہر نہین ہوا
امر ابراد کیون کرتے اور قطع نظر ازین بمجرد ظہور سایہ ٹیلون کے ابراد مذکور ہرگز نہین ہوتا خصوصاً
بر تقدیر التزام مؤلف معیار کے کہ قول اسکا یہہ ہی کہ جب سایہ سب اشیا کا مساوی اسکی ہوتا ہی اسیوقت
سایہ ٹیلون کا مساوی ٹیلون کے ہوتا ہی پس اس تقدیر پر ظہور سایہ ٹیلون کا اوسیوقت ہوگا جسوقت
اور اشیا کا سایہ ظاہر ہوگا اور وقت ظہور سایہ اشیاء مرتفعہ کے ابراد ہرگز نہین ہوتا اور ثالثاً یہہ کہ
تمہارا استدلال اسبات پر کہ وقت عصر کا بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہی جو ساتہہ اس جملہ حدیث نسائی کے

[illegible] مساوات [illegible]
[illegible]
[illegible] ٹیلون [illegible]
[illegible]
[illegible] وقت اذان [illegible]
[illegible]

ہوگیا یعنی ظاہر ہوا سایہ [illegible]
موجود ہوگیا [illegible]
کہ کہا فتح الباری مین [illegible]
[illegible] مساوات ظہور
[illegible] بعد [illegible]
ظاہر [illegible]
[illegible]

واقع ہوا ہی وَالعَصرَ حِینَ صَارَ فَیئُ کُلِّ شَیئٍ مِثلَہ اسمین ہم کہینگے کہ معنی اسکی یہہ ہین کہ فی ہر چیز کا مثل اُسکا
ہوا ظہور مین یعنے جسوقت سایہ شی کا ظاہر ہوا اُسوقت نماز عصر پڑہے اور یہی بسطرح تمنے مساوات
سایہ کے ساتھہ ٹیلون کے مع سایہ اصلی ہی سے اسیطرح اس جملہ حدیث نسائی مین ہم کہتے ہین کہ
ایک مثل ہے فئے ہر چیز کا مع سایہ اصلی ہی پس بتقدیر تسلیم اس امر کے کہ مثلیت فئ کے ساتھہ شی کی مقدار
مین سے لازم آتا ہی کہ نماز عصر وقت ظہر مین واقع ہو اسلیے کہ وقت ظہر تمہاری نزدیک ایک مثل تک
سوا سایہ اصلی کے رہتا ہے اور یہانپر پڑہنا نماز عصر کا ایک مثل پر مع سایہ اصلی کے لازم آیا تو
شروع نماز عصر اُسوقت ہوگا کہ سایہ ایک مثل سے بمقدار سایہ اصلی کے کم ہو وہو بعینہ وقت الظہر
فتدبر پس جو جواب اس حدیث مین تمہاری طرف سی ہوگا وہی جواب ہمارا سمجھو اور وہ جو جواب ثالث
مین کہا ہی کہ یہہ تاخیر سفر مین تہے پس شاید کہ واسطے جمع عصر اور ظہر کے تاخیر کی ہو تو حضر کو سفر پر قیاس
کرنا صحیح نہین انتہی ملخصا پس جواب اسکا اولا یہہ ہی کہ جبتک نصوص شرع مین کوئی داعی تخصیص نہو تو
اوسکو مورد کے ساتھہ خاص نہین کرسکتی کما فی عامۃ کتب الاصول انّ العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب اور یہانپر کوئی موجب تخصیص نہین پس احتمال مذکور غیر نافع ہی اور ثانیا یہہ کہ جس جمع کے
احتمال پر یہ تاخیر مذکور مبنی کی ہی وہ جمع ہمارے نزدیک غیر ثابت ہی البتہ ہم جمع صوری کا قول
کرتے ہین سو وہ تمکو مفید نہین بلکہ مضر ہے بالجملہ رکاکت بلکہ تعویت ان توجیہات کی متعقلین منصف پر مخفی
نہین اور حدیث مذکور دلیل اقوی ہی واسطے اثبات وقت ظہر کے الی مابعد المثل اور وہ جو کہا ہے کہ
منشاء ان توجیہات کا یہہ ہی کہ جب احادیث یک مثلی سے نرہنا وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے ثابت
ہوا اب یہہ حدیث جو خلاف اوسکی ہے واسطے جمع بین الادلہ کے ماول ہوگی انتہی جواب اسکا یہہ ہے
کہ جب احادیث مذکورہ سے ثبوت وقت ظہر کا الے المثل نہوا اور وجوہ استدلال معدوم ہوگئی کما مر
مفصلا پس منشاء ان تاویلات رکیکہ کا اُسکا باقی نرہا علاوہ یہہ کہ اگر بالفرض احادیث مذکورہ سے
یہہ امر ثابت ہوتا تو جب بہی جمع کرنا بین الادلہ ساتھہ ایسی توجیہات رکیکہ اور وجوہ متعسفہ کے
ہرگز جائز نہین ہے کما مر مفصلا عند ذکر **دلیل رابع** مؤلف تنویر کی یہہ ہی کہ حدیث ابی موسی الاشعری
سے جو بیچ بیان اوقات نماز کے بیچ جواب سائل کے وارد ہی معلوم ہوتا ہے کہ نماز عصر کی ایسی حالت مین پڑھی کہ چار پانچ گھڑی
دن رہی رسول اللہ صلعم نے پڑہی تہی اور وہ وقت پہنچنی سایہ کا ہی مثلین کو بیان اسکا یہہ ہی

که دوسری روز رسول الله صلعم نے نماز ظہر اسوقت مین پڑہی جس وقت مین پہلے دن نماز عصر پڑہی تہے اور پہلے دن نماز عصر اسوقت پڑہی تہی که آفتاب بلند اور سفید اور صاف تہا اور اگرچه آفتاب دو تین گھڑی دن چڑہے سے دو تین گھڑی دن رہے تک موصوف باین صفات ہوتا ہے مگر بیان اندازه دو پہر یا پہر ڈیڑه پہر دن مین بحسب محاوره کے یہه نہین کہا جاتا که آفتاب بلند اور سفید تہا بلکه یہه اوسجگہه کہتی ہین که احتمال پستے اور زردی اور کدورت آفتاب کا اوسکے قریب ہوا ور قرینه اسپر یہه ہے که کسی جگہه احادیث شریفه مین بیان وقت ظہر باینطور نہین کیا گیا باآنکه یہه اوصاف اوسوقت آفتاب مین علے وجه الکمال ہوتے ہین اور وقت عصر مین جو احتمال پستے وغیره کا قریب تہا لہذا واسطے امتیاز کے تقدیر وقت باینطور کی گئی پس بناء علی ہذه المحاوره مولف تنویر الحق نے کہا که اس حدیث سے یہه معلوم ہوتا ہے که رسول الله صلعم نے نماز عصر پانچ یا چار گھڑی دن رہی ادا کی تہی اور وه وقت دو پہنچنے سایه کا ہی اپنے المثلین اور دوسری وجه مولف تنویر کے یہه ہے که حدیث بیان ابراد مین جو یہه جمله ہے فانعم ان یبرد بہا دلالت کرتا ہے اسبات پر که وقت ظہر بعد ایک مثل کے ہوتا ہی اسلئی که ٹہنڈا وقت اچہا ٹھنڈا ایک مثل تک بلاد حاره مین ہرگز نہین ہوتا اور یہه امر مبنی ہے تجربه پر اور نیز حدیث ابی سعید خدری رض مین جو تاکید ابراد اور تاکید انتظار مذکور ہے مؤید ہی اسکی پس یہه جو مؤلف معیار نے کہا که اس حدیث سی تو ایک مثل پر بھی نماز پڑہنا نہین معلوم ہوتا دو مثل کجا اور انعم ان یبرد بہا کے یہه معنی که دو مثل تک ابراد کیا کسی حنفی نے نہین کہی یہه اختراع ہی مؤلف کا انتہی ساقط ہوا اس واسطے که جس بلاد مین خوب ٹہنڈا وقت دو مثل پر ہوگا تو وہانپر مصداق انعم ان یبرد بہا کا دو مثل ہوگا اور ملک حجاز مین که حرارت مفرط ہوتی ہے خوب ٹھنڈا وقت ایک مثل تک اصلا نہین ہوتا اور اسکا تجربه بارہا کیا گیا ہے منکر اس امر بدیہی کو چاہیئے که جاکر وہانپر تجربه کر لے اور بالفرض اگر کسی حنفی نے اسطرح استدلال نہین پکڑا تو کیا حرج ہی حدیث سی صحت استدلال چاہیئے آه، وه جو مولف معیار الطال وجه اول مین کہتا ہے که رسول الله صلعم نے نماز عصر پہلے دن ایک مثل پر پڑہی تہی غلط ہے اسلئی که حدیث مین تو بیان وقت نماز عصر باینطور ہے که جس وقت آفتاب بلند اور سپید اور صاف تہا اوسوقت نماز عصر پڑہی تہی اسکو دلالت ایک مثل پر کہان ہی اور یہه جو کہا ہی که پہر ڈیڑه پہر دن رہے بھی آفتاب موصوف باین صفات ہوتا ہی پس جواب اسکا گزر چکا که اگرچه آفتاب اسوقت موصوف

باین صفات ہوتا ہی لیکن اسوقت تعیین مقدار وقت باین اوصاف نہین کیجاتی کما مر مؤلف معیار نے اطلاق محاورہ کرا اور سوق دلیل صاحب تنویر کو ملاحظہ نکیا اور کلمات ثقیلہ جو داب اہل علم کے مناسب نہین زبان پر لایا ع اینست جوابش کہ جوابش ندہی * اور وہ جو وجہ ثانی سے جواب دیا ہی کہ لفظ انعم ان یبرد بہا جسکے یہہ معنی ہین کہ خوب ٹھنڈا کیا کسے عاقل کے نزدیک خواہ وہ ہندوہی ہو دو مثل پر دلالت نہین کرتا انتہی جواب اسکا بہی گزر چکا کہ معنی موضوع لہ لفظ انعم ان یبرد بہا کی دو مثل نہین ہین اور مؤلف تنویر کا یہہ مقصود نہین بلکہ مقصود یہہ ہے کہ خوب ٹھنڈا وقت ملک حجاز مین بیچ موسم گرمی کے پیشتر دو مثل کے نہین ہوتا ہی کما دل علیہ التجربۃ والمشاہدۃ پس مصداق انعم ان یبرد بہا کا دو مثل ہوگا شاید مؤلف معیار یہہ سمجہا کہ مراد مؤلف تنویر کے معنی موضوع لہ ہین فقال ما قال و ذلک من کمال العقل آب ظاہر ہوئی ذکی منصف پر یہہ بات کہ مولف معیار سے کوئی وجہ استدلال صاحب تنویر کی علی قانون الانصاف اٹھہ نسکے ہرچند کہ دعاوی صرفہ اور کلمات مزخرفہ بہت سی بولا دلیل خامس صاحب تنویر کے یہہ ہو کہ حدیث عبد اللہ بن عباس رض مین جو وارد ہی بیچ بیان امامت جبرئیل علیہ السلام کے یون مذکور ہے کہ پہلے دن نماز ظہر اوسوقت پڑہی کہ سایہ شی کا مثل مقدار شراک کے تہا اور عصر اسوقت پڑہی کہ سایہ شی کا برابر شی کے ہوگیا اور دوسرے دن نماز ظہر اوسوقت پڑہی کہ سایہ شی کا مثل اوسکی ہوا یعنی پہلے دن کے وقت عصر مین اور عصر پڑہی اوسوقت کہ شی کا سایہ دو مثل ہوگیا پس یہہ حدیث بوضاحت تمام دال ہی اس بات پر کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے رہتا ہے اسواسطی کہ جب دوسرے دن نماز ظہر ایک مثل پر پڑہی تو ضرور ہے کہ بعد ایک مثل کے اتنا وقت ظہر ہو کہ اوسمین نماز ظہر ادا ہو سکے جسطرح دال ہی اوپر اس بات کے کہ کچہہ مقدار وقت ظہر اور عصر کے باہم مشترک ہی پہر یہہ اشتراک وقت منسوخ ہی ساتہہ حدیث عبد اللہ بن عمر رض کی جسکو روایت کیا ہی صحیح مسلم مین کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے جب تم نماز ظہر پڑہو تو اوسکا وقت عصر تک رہتا ہی الخ اور دوسرے حدیث مین فرمایا ہی کہ وقت نماز ظہر کا زوال شمس سے لیکر عصر تک ہی الخ اور اسیطرح بہت سے احادیث سی نسخ اشتراک ظاہر ہے پس باقی رہی دلالت حدیث اوپر بقای وقت ظہر کے الی ما بعد المثل اگر یہہ توہم ہو کہ جب اشتراک وقتین منسوخ ہوا تو محتمل ہے کہ ہونا وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے جو مفہوم ہوا حدیث سی وہ بہی ضمن نسخ اشتراک مین منسوخ ہوا ہو پس اس تقدیر

پر چاہیئے کہ بعد ایک مثل کے خالص وقت عصر رہجاوی اور یہہ نہے محتمل ہی کہ وقت عصر کا قبل مثلین کے جو مفاد ہی حدیث مذکور کا اور مبنا ہے اشتراک کا وہ منسوخ ہو پس اس صورت مین چاہیئے کہ الی المثلین وقت ظہر ہوا اور بعد المثلین وقت عصر شروع ہو پس جب نسخ مذکور دونو احتمالونکو حامل ہے تو احتمال اخیر تمنے کیونکر متعین کیا تو ہم کہین گے کہ حدیث ابیہریرہ اور ابی ذر اور بریدہ وغیرہم من الصحابة رضی اللہ تعالے عنہم جو بالصراحة دال ہین اسبات پر کہ نماز ظہر بعد ایک مثل کے پڑہی جاوی دلیل قوی ہین واسطی دفع احتمال اول کے پس باقی رہی حدیث امامت جبریل نص اسبات مین کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے رہتا ہی آب اہل انصاف کو غور چاہیئے اسمین کہ یہہ جو مولف معیار کہتا ہی جواب مین اس استدلال کے کہ وہ جو حدیث امامت جبرئیل مین وارد ہی کہ دوسری دن نماز ظہر ایک مثل پر پڑہی معنی اوسکی یہہ ہین کہ دوسرے دن نماز ظہر سے ایک مثل پر فارغ ہوگئی اور یہہ تاویل نووی سے نقل کرتا ہی کس قدر تعصب اور تعسف ہی اسلئی کہ حدیث مذکور مین مصرح ہے وَصَلَّی المَرَّةَ الثَّانِيَةَ الظُّهرَ حِينَ كَانَ ظِلُّ كُلِّ شَيئٍ مِثلَهُ بِوَقتِ العَصرِ بِالأَمسِ یعنی دوسرے مرتبہ نماز ظہر پڑہی اوسوقت کہ سایہ شی کا برابر اوسکی ہوگیا یعنے پہلے دن کو وقت عصر مین پس اس تقدیر پر تاویل مذکور چاہتی ہی اسبات کو کہ نماز عصر سے بہی ایک مثل پر فارغ ہوگئی ہون اور بالضرور وقت عصر قبل ایک مثل کے ہو اور یہہ امر خلاف ہی تمام احادیث کے جو بیان وقت عصر مین وارد ہین اور مخالف ہی اجماع کی کما لایخفی علاوہ یہہ کہ معنی صَلّٰی کے فَرَغَ مِنَ الصَّلٰوةِ کہنا مجاز ہے نہ حقیقت اور اختیار کرنا مجاز کا بلا قرینہ اصلا جائز نہین کما مر اور مخالفت سوق حدیث زیادہ برین ست اور وہ جو صاحب تنویر نے کہا ہے کہ دو مثل پر نماز عصر پڑہنے مین احتیاط ہی معنی اسکے یہہ ہین کہ جس وقت احادیث صحیحہ سے استنباط مجتہدین باہم مختلف ہوا تو احوط اور اولی یہہ ہے کہ وہ امر اختیار کرو کہ مخالفت کسیکے مجتہدین مین سے نہ پڑی پس مثلین پر نماز عصر پڑہنے مین مخالفت کسی مجتہد کی نہین اور ایک مثل پر پڑہنے مین مخالفت امام ابی حنیفہ لازم ہے پس چاہیئے کہ مثلین ہی کو اختیار کرین انتہی اور وہ جو مولف معیار نے کہا کہ یہہ دلیل عقلی ہے اور باوجود قیام دلائل قطعیہ کے اور اتفاق تمام جہان کے اوپر ایک مثل کے خلاف بلا دلیل امام ابی حنیفہ کا قابل اعتبار نہین انتہے ملخصہ کلام غیر سدید ہی اسواسطی کہ اول تو استدلالات یک مثلی کو جو اخبار احاد ہین دلائل قطعیہ قرار دینا

صحیح نہین اور مع قطع النظر از ین حال اُن براہین کا فی الجملہ معرض بیان مین آچکا اور غالباً ہر منصف
منصف پر واضح ہوگیا ہوگا کہ اُن سے ہرگز ثبوت مدعای مؤلف نہین ہوسکتا اور قول امام ابی حنیفہ
کا جسکے دلائل اور قوت اونکی واضح ہوچکی بلا دلیل کیونکر ہے اور خلاف جمہور کا امام کو کیا مضر
ہے جسوقت کہ احادیث صحیحہ مستندات اونکی ہون کما قال العلامۃ العینی اذا کان مستند الامام ابی حنیفۃ
بالحدیث لا یضرہ مخالفۃ الناس ویؤید ما قالہ حدیث علی ابن شیبان قال قدمنا علی رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ فکان یؤخر العصر ما دامت الشمس بیضاء نقیۃ
رواہ ابو داؤد وابن ماجہ وحدیث جابر بن سمرۃ قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
العصر حین صار ظل کل شیء مثلیہ رواہ ابن ابی شیبۃ بسند لا بأس بہ الخ اور وہ جو مؤلف
معیار استدلال صاحب ہدایہ پر کہتا ہے کہ اسکا جواب حنفیون نے ہی دیدیا ہی سکو ضرورت نہین
انتہی حال اُسکا یہہ ہی کہ صاحب ہدایہ فرماتے ہین کہ دلیل مذہب ابی حنیفہ کی یہہ وقت ظہر کی
حدیث ابردوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم الخ یعنے نماز ظہر موسم گرمی مین ٹھنڈے
وقت مین پڑہو اسواسطے کہ شدت گرمی کی ہوای دوزخ سے ہی اب اہل انصاف کو چاہیئے کہ تجربہ
کرکے دیکھین کہ ملک حجاز مین شدت گرمی کی کسوقت تک ہوتی ہی پس جسوقت تک شدت
گرمی کی موقوف ہوا وسکی بعد تک وقت مستحب ظہر کا ہوگا اور اوسمین نماز ظہر پڑہنا بمقتضای حدیث
مذکور مستحب ہوگی اور بتجربہ اور مشاہدہ معلوم ہوا کہ ملک حجاز مین ایک مثل تک شدت گرمی رہتی
ہے تو بعد ایک مثل کے وقت ظہر رہا اسپر جو بعض حنفی اعتراض کرتے ہین کہ ابراد امر اضافی ہی
اور بعد زوال کے قبل ایک مثل کے کچھہ ابراد ہو جائیگا بنسبت زوال کے تو جواب اسکا یہہ ہے
کہ تقول صرف بلا تجربہ کیا مفید ہی ملک حجاز خصوصاً حرمین شریفین مین بعد زوال کے قبل ایک
مثل کے عند التجربہ کچھہ ابراد محسوس نہین ہوتا پہر ہم علی التسلیم کہتے ہین کہ ابراد امر اضافی ہی اور
بعد از زوال قبل از یک مثل کچھہ ابراد بھی ہوجاتا ہی لیکن ایسا ابراد جسکو عوام مومنین بغیر از ذکیاء الحواس
محسوس کرین ہرگز ملک حجاز مین نہین ہوتا جو لوگ ملک حجاز کو گئے ہین اور انکو سلیقہ معرفت ہی
اونسے دریافت کرلو ورنہ خود جاکر تجربہ کرلو اور بلا تجربہ بنائی کلام تخیلات محضہ پر مقبول
نہین ہی اور یہہ تو ہمنے نہین کہا ہی کہ ایک مثل پر بنسبت زوال کے شدت گرمی ہوتی ہی کم

یہہ اعتراض کرتے ہو کہ اگر ایک مثل پر بہ نسبت زوال کے شدت گرمی ہوتی تو امر بالابراد مقتضی
تعجیل ہوتا بلکہ ہم تو یہہ کہتے ہین کہ زوال سے لیکر ایک مثل تک شدت گرمی ہوتی ہے اور بالفرض
اگر قریب مثل کے کچھہ ابراد بھی ہو جای تو ایسا نہین ہوتا کہ خوب محسوس ہو اور عوام مومنین اسکو
پہچانکر نماز ظہر بطور استحباب اسمین ادا کرین اور وہ جو بحر العلوم سی نقل کیا ہی کہ روایت نسائی اور
ابو داؤد مین وارد ہے کہ گرمی مین اندازہ نماز ظہر رسول اللہ صلعم کا تین قدم سی پانچ قدم تک
اور سردی مین پانچ قدم سی سات قدم تک تہا پس معلوم ہوا کہ اسوقت ابراد ہو جاتا ہوگا تو جواب
یہہ ہے کہ تین قدم اور پانچ قدم سایہ سی کیا مراد ہی سوا سایہ اصلی کے یا مع سایہ اصلی کے اگر
مع سایہ اصلی مراد ہو تو لازم آتا ہے کہ بعض ایام مین قبل زوال کے نماز شروع فرماتے ہون
وہو باطل بالضرورۃ اسلئی کہ مدینہ مطہرہ اقلیم دوم مین سی ہی اور اوسکی بلاد مین بیچ موسم
گرمی کے بعض مہینون مین سایہ اصلی پانچ قدم اور چند دقیقہ ہوتا ہے اور بعض مہینون مین
زیادہ اس سی کما ہو ظاہر علی واقفیہ پس تمام موسم گرمی مین یہہ امر صحیح نہین ہو سکتا اور اگر سوا
سایہ اصلی کے مراد ہی جیسا کہ مقتضی ہے حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام کا اور حدیث رائی کا
اور ذکر کیا اوسکو بعض اہل تحقیق نے قال الزرقانی نے شرح الموطا قال فی القبس لیس للابراد
فی الشریعۃ تحدید الا ما فی حدیث ابن مسعود کان قدر صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
فی الصیف ثلاثۃ اقدام الی خمسۃ اقدام وفی الشتاء خمسۃ اقدام الی سبعۃ اقدام اخرجہ ابو
داود والنسائی وذلک بعد ظل الزوال انتہی تو یہہ حدیث معارض ہوگی حدیث بخاری کی بلکہ
خود حدیث مرویہ نسائی کی جسکا مضمون یہہ ہی کہ جب گرمی ہوتی تھی تو رسول اللہ صلعم نماز مین تاخیر
فرماتے اور جب سردی ہوتی تھے تو نماز مین تعجیل فرماتے تھے ولفظہا کان رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم اذا کان الحر ابرد بالصلوٰۃ واذا کان البرد عجل رواہ النسائی واخرج البخاری
عن انس کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد البرد بکر بالصلوٰۃ واذا اشتد الحر ابرد بالصلوٰۃ
انتہی اور وجہ تعارض کے یہہ ہے کہ جب سوا سایہ اصلی کے موسم گرمی مین مثلا تین یا چار قدم
پر نماز ظہر پڑہی اور موسم سردی مین پانچ یا چھہ قدم پر تو سردی مین تعجیل اور گرمی مین تاخیر
کہان ہوئی بلکہ امر بالعکس ہوگیا اور اگر شبہہ پڑے کہ سردی مین سایہ زیادہ ہوتا ہی بہ نسبت

اور کہا مولانا عبد العلی حنفی نے ارکان اربعہ مین ... ابو داود ... کان قدر صلوٰۃ رسول اللہ صلعم ... الی خمسۃ اقدام ...

صلوٰۃ ... خمسۃ اقدام الی سبعۃ اقدام ... من الربع ... البرد ... فلا یعارض حدیث الابراد ... جبرئیل انتہی

٣٦٥

گرمی کے پس پانچ یا چھہ قدم پر نماز تین یا چار قدم پر گرمی کسی مقدم ہوگی تو جواب یہہ ہی کہ زیادت
سایہ کی سردی مین وقت زوال کے ہوتی ہی یعنے آفتاب وقت پونہچنے کے دائرہ نصف النہار کو
سمت الراس سی جانب قطب جنوبی کے ہٹا ہوا ہوتا ہی لہذا سردی مین سایہ اصلی جسکو فیئ
الزوال کہتے ہین زیادہ ہوتا ہی اور گرمی مین آفتاب سمت الراس کے قریب ہوتا ہی پس سایہ اصلی
کم ہوتا ہی اور سوا سایہ اصلی کے زیادت سایہ کی سردی مین اور کمی اوسکی گرمی مین نہین ہوتی دین
اوعی فعلیہ البیان پس سوا سایہ اصلیہ مین تفاوت گرمی اور سردی مفید اور واقع تعارض حدیثین
نہین اور بر تقدیر ثبوت تعارض کے یا حدیث بخاری کو اوپر حدیث نسائی کے ترجیح دیجاوی
کما ہو المقرر عند اہل الحدیث یا کسی وجہہ سی بالتعسف جمع کیا جاوے اور یا احدہما کو ناسخ اخر کہا جاوے
اور بدون بیان اس وجہہ کی حدیث مذکور مفید مدعا کی موافق نہین اور استدلال ساتھہ اوسکی
صحیح نہین علاوہ یہہ کہ حدیث ابن مسعودؓ کے یہہ معنی کہنا کہ ہمیشہ انداز نماز ظہر رسول اللہ صلعم
ایسی ہی تہا منافی صریح ہی حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام اور حدیث سائل اوقات صلوٰۃ
کے اسلئے کہ ان دونو حدیثون سی یہہ امر ثابت ہی کہ پہلے دن رسول اللہ صلعم نے نماز ظہر ایک مثل
پر پڑہی تھی پس وقت اس صلوٰۃ کا یا موسم گرمی مین تہا یا سردی مین اور دونو تقدیر پر دوام کہ
جو مفہوم قرار دیا جاوے حدیث ابن مسعودؓ کا منافی ہے اور اگر دوام مراد نہو بلکہ یہہ معنی کہی جاوین
کہ کسی زمانے مین یا اکثر اوقات مین نماز ظہر کا یہہ اندازہ تہا تو اس تقدیر پر ممکن ہی کہ حدیث
ابراد اسکی بعد وارد ہوئی ہوا ور اوسوقت مین موسم شدت گرمی مین نماز ظہر رسول اللہ صلعم
اس اندازہ سی متاخر ہو اور وہ جو ابن الہمام سی نقل کیا ہی اَنَّ غَایَۃَ مَا لَزِمَ مِنَ الاِسْتِدْلَالِ
الْہِدَایَۃِ اَنَّ وَقْتَ الظُّہْرِ یَبْقَی بَعْدَ بُلُوغِ الظِّلِّ مِثْلَہٗ وَلَا یَلْزَمُ مِنْہُ الاِنْتِہَاءُ اِلٰی بُلُوغِ الظِّلِّ مِثْلَیْنِ
فَالدَّلِیْلُ قَاصِرٌ عَنِ الْمُدَّعٰی انتہی یہہ عبارت فتح القدیر مین اصلا نہین شاید مؤلف معیار نی کہین
اور سی نقل کی اور نام اسکا فتح القدیر قرار دیا البتہ فتح القدیر مین یہہ عبارت ہی لَکِنْ اَنْ یُقَالَ مُطْلَقُ
ہٰذَا الْبَحْثِ اِنَّمَا یُفِیْدُ عَدَمَ خُرُوْجِ وَقْتِ الظُّہْرِ بِصَیْرُوْرَۃِ الظِّلِّ مِثْلًا غَیْرَ فَیْئِ الزَّوَالِ وَنَفْیُ خُرُوجِ الظُّہْرِ
بِصَیْرُوْرَتِہٖ مِثْلًا لَا یَقْتَضِیْ اَنَّ اَوَّلَ وَقْتِ الْعَصْرِ اِذَا صَارَ مِثْلَیْنِ حَتّٰی اَنَّ مَا قَبْلَہٗ وَقْتُ الظُّہْرِ وَہُوَ الْمُدَّعٰی
فَلَا بُدَّ لَہٗ مِنْ دَلِیْلٍ وَغَایَۃُ مَا نَظَرَ اَنْ یُقَالَ ثَبَتَ بَقَاءُ الظُّہْرِ عِنْدَ صَیْرُوْرَتِہٖ مِثْلًا نَسْخًا لِاِمَامَۃِ جِبْرِیْلَ فِیْہِ

فی العصر بحدیث الابراد وامامته فی الیوم الثانی عند صیرورته مثلین لفیدانه وقته ولم ینسخ ہذا
فیستمر ما علم ثبوته من بقاء وقت الظہر الی ان یدخل ہذا الوقت المعلوم کونہ وقتا للعصر انتہی یعنی
جب حدیث ابراد بالظہر اس تقدیر پر کہ ایک مثل تک گرمی شدید ہوتی ہی مخالف ہوی حدیث امامت
جبرئیل علیہ السلام کے پس وقت ظہر کے منقضی ہونے مین ایک مثل پر شبہہ پڑ گیا پس صورت شک مین
حکم انقضاء وقت ظہر کا نکیا جائیگا بلکہ حدیث ابراد کو ناسخ حدیث امامت کہا جائیگا اسمین باقی
رہے یہہ بات کہ اس بحث سی تو یہہ معلوم ہوا کہ ایک مثل پر سوائے زوال کے وقت ظہر منقضی نہین
ہوتا اور یہہ نہین معلوم ہوا کہ دو مثل تک وقت ظہر رہتا ہے اور مدعا یہی تہا اسپر دلیل چاہیئے اور جواب
اسکا یہہ ہی کہ ایک مثل پر وقت ظہر کا باقی رہنا بجہت منسوخ ہونے امامت جبرئیل علیہ السلام کے بیچ اس
وقت کے واسطی نماز عصر کے ساتھہ حدیث ابراد کے ثابت ہوا اور امامت جبرئیل علیہ السلام کے
دوسرے دن واسطے نماز عصر کے دو مثل پر مفید ہی اس امر کے کہ یہہ وقت عصر کا ہی اور منسوخ
نہین ہوا پس مستمر رہیگا وقت ظہر یہانتک کہ وقت معلوم و معین عصر کا یعنے دو مثل داخل ہوجاے
حاصل اسکا یہہ ہے کہ جب پہلے دن جبرئیل علیہ السلام نے ایک مثل پر نماز عصر پڑہی تو اس سی یہہ
معلوم ہوا کہ ایک مثل کے بعد وقت عصر ہو جاتا ہی اور احادیث ابراد بالظہر سی یہہ ثابت ہوا
کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر ہوتا ہی پس یا تو وقت ظہر اور عصر کو باہم مشترک کہا جای سو یہہ باطل
ہے کما مر یا منسوخ کہا جای حدیث امامت کو بیچ وقت عصر کے بعد المثل اس تقدیر پر بعد ایک مثل
کے وقت عصر نہین کہہ سکتی اور دوسرے دن جو جبرئیل علیہ السلام نے نماز عصر مثلین پر پڑہی اس سے
یہہ ثابت ہوا کہ یہہ وقت متیقن عصر کا ہی اور واسطہ درمیان وقت ظہر کے ہو بعد ایک مثل کی ادا
کیجاتی اور درمیان وقت عصر کے جو بعد مثلین کے پڑہی جاوی باطل ہی ساتہہ احادیث صحیحہ کی پس
لامحالہ ٹہیرے انکار تا بعصر یعنے بعد زوال سی تا مثلین وقت ظہر مستمر رہیگا اسلئی کہ اس استمرار کا
کوئی معارض پایا نہین گیا اسکی جواب مین جو مؤلف معیار عزبی بولا اور عبارت محلی نقل کی جسکا
ترجمہ یہہ ہی کہ یہہ جیسی تو دیکہتا ہی حکایت ہی ایک حال کے نہین دلالت کرتی اوپر ہونی اوسکی
کے اول وقت واسطی نماز عصر کے یعنی روز ثانی مین نماز عصر کا بعد مثلین کے پڑہنا اسپر نہین دلالت
کرتا کہ یہی اول وقت عصر ہی انتہی کچہہ مفید مدعای مؤلف معیار نہین اسلئی کہ ابن الہمام نے فقط مثلین

پر عصر پڑہنے کو دلیل اول وقت ہونیکے واسطے عصر کے نہین گردانا بلکہ بعد ایک مثل کی وقت
عصر کو ساتہہ احادیث ابراد کے منسوخ قرار دیکر اور نفی اشتراک وقتین جو بہت ظاہر تھے ماکر
مثلین پر عصر پڑہنے سے اول وقت عصر مثلین کو کہا اور بہت واضح ہی کہ اس تقدیر پر اگر اول وقت
عصر مثلین پر نکہا جاوی تو پہر پیشتر اس سی ثبوت اول وقت عصر کا ہیسی کیا جائیگا وہ حدیث امامت
جبرئیل یا حدیث سائل جس سی اول وقت عصر بعد ایک مثل کے ثابت کرتے تہے وہ تو اسباب مین
احادیث ابراد بالظہر سے منسوخ ہوگئی اب بالیقین اول وقت عصر مثلین ہی پر ہوگا اور وہ جو محکی ہی
نقل کیا ہے کہ اعتراض ابن الہمام جو اوپر استدلال صاحب ہدایہ کے ہی اوسکا یہہ جواب دینا کہ کوئی
قائل بعد ایک مثل کا اور قبل مثلین کا نہین خطاء عظیم ہے اسواسطے کہ یہہ بات خلاف ہی قول جمہور کے جو
یہہ کہتے ہین کہ بعد ایک مثل کے الے الغروب وقت عصر ہے انتہی ترجمتہ جواب اسکا یہہ ہی کہ یہہ عذر ابن
الہمام نے نہین کیا پس اسکو اسکے دفع ہونے سے بالفرض کیا تعلق وہ عذر جو ابن الہمام نے اپنے ایراد کا کیا
تھا وہ تمام ہی کما مر تفصیلہ اور طالب دلیل کے لئی دلیل ظاہر ہے کما لایخفی علی الذکی المنصف اور وہ جو
مؤلف نے کہا کہ ان عبارتون حنفیہ کے سی چار جواب دلیل صاحب ہدایہ کے معلوم ہوئی اول یہہ دعوے
حاصل ہونے ٹھنڈک کا دیار عرب مین ایک مثل پر نہ واری اسکی مخدوش ہی کیونکہ ابن مسعود کے روایت مین
آیا ہی کہ آنحضرت صلعم گرمیون مین پانچ قدم سایہ ڈہلنے سے نماز ظہر کے پڑہا کرتے اور سات قدم تک جو
ایک مثل ہوتا ہے فارغ ہو چکتے اور ظاہر ہے کہ وہ پانچ قدم ایک مثل سے کم ہین تو معلوم ہوا کہ
اوس دیار مین پانچ قدم پر دو قدم پہلے ایک مثل سے ٹھنڈک ہو جاتی ہے اور یہی قدر مراد ہی
حدیث ابردوا مین جو مجمل ہے انتہی حال اسکا یہہ ہی کہ یہہ جواب مؤلف مستفاد ہی کلام بحر العلوم سے
جسکا جواب مفصل ہم دیچکے لیکن مؤلف نے جو اسمین افترا اور تحریف کی ہی اوسکو سنو کہ عبارت منقولہ
مؤلف کی جو منسوب کی ہی طرف ارکان اربعہ بحر العلوم کے یہہ ہی وتحدثہ انہ روی النسائی وابوداؤد
عن ابن مسعود قال کان قدر صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر فی الصیف ثلثۃ اقدام الی
خمسۃ اقدام وفی الشتاء خمسۃ اقدام الی سبعۃ اقدام وخمسۃ الاقدام یکون ما قل من المثل فعلم
ان البرد یحصل اذا کان ظل القامۃ خمس اقدامہا فلا یعارض حدیث الابراد حدیث جبرئیل ع انتہی
اسمین بنظر انصاف ملاحظہ کر دیکہہ کہان ہی کہ آنحضرت صلعم گرمیونین پانچ قدم سی سات قدم

تک نماز پڑہتے تھے البتہ یہہ امر موسم سرد مین تہا شاید مؤلف کو تفرقہ درمیان صیف وشتا کی نہین ہے اور ثانیاً یہہ کہ معنے حدیث مذکور یہہ کہنا کہ پانچ قدم پر نماز ظہر شروع کرتے تھے اور سات قدم پر فارغ ہو جاتے تھے صحیح نہین بلکہ یہہ معنی ہین کہ پانچ قدم سے لیکر سات قدم تک شروع کرتے تھے یعنی بعض ایام مین پانچ قدم پر اور بعض ایام مین چہہ پر اور بعض ایام مین سات پر شروع فرماتے تھے اور حد فارغ ہونے کی حدیث مین مصرح نہین ہی حد فراغ مؤلف نی اپنی گہڑی بڑہائی ہے اعنی جسطرح سایہ اصلی باختلاف شہور کم وزیادہ ہوتا تہا تو رسول اللہ صلعم نماز اقدام مختلفہ پر شروع فرماتے تھی قال فی المرقاۃ الصعود وأما الظل في الشتاء فانهم يذكرون انه في تشرين الاول خمسة اقدام او خمسة اقدام وشئ وفي كانون سبعة اقدام او سبعة اقدام وشئ وقول ابن مسعود ينزل على هذا التقدير انتهى بقدر الحاجة یعنے موسم شتا مین جو تشرین ماہ فارسی ہے اوسمین سایہ اصلی پانچ قدم یا کچہہ زیادہ ہوتا ہے پس شروع بعد اسکے نماز ظہر مین صحیح ہوگا اور کانون مین کہ وہ بہی ایک شہر فارسی شمسی ہی سایہ اصلی سات یا کچہہ زیادہ ہوتا ہی پس قول ابن مسعود کا اس تقدیر پر محمول ہے اب موافق بیان مؤلف کی اگر کہا جا کہ سات قدم نماز سے فارغ ہو جاتے تھے تو چاہیئے کہ سایہ اصلی پورا ہونے سی پیشتر نماز ادا کرتے ہون وہو باطل ظاہر اور ثالثاً یہہ کہ جب موافق معنے مذکور حدیث کی شروع نماز موسم سردی مین سات قدم پر ہوا تو اتمام نماز لامحالہ بعد ایک مثل کے ہوگا اور اسی سی یہہ معلوم ہوا کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر ہوتا ہی وقت عصر پس ثبوت مدعای حنفیہ کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر ہوتا ہی حدیث مذکور ہی سی بخوبی ہوگیا اور رابعاً یہہ کہ جب گرمی مین رسول اللہ صلعم نے تین یا چار قدم پر یعنے بعد فئ زوال کے نماز ظہر شروع فرمائی تو اسمین ابراد کہان ہوا یہہ تو بمجرد زوال شروع نماز ہوا پس احادیث ابراد قطعاً معارض ہوئی اس حدیث کی اور حدیث جبرئیل کے اور ساقط ہوا کلام بحر العلوم کا وتبعہ بعد کلام فیما نسب الی بحر العلوم اور دوسرا جواب لف معیار کا یہہ کہ شدت گرمی کی تو وقت زوال ہی کی ہوتی ہے اور بعد زوال کے ایک مثل کے ورے کچہہ ٹہنڈک ہو جاتی ہی پس کافی ہے مقتضای امر کو اسیقدر انتہی جو ماخوذ ہی کلام قاضی ثناء اللہ سے اسکا جواب ہم دیچکے کہ یہہ بات مخالف ہی مشاہدہ اور تجربہ کے اور انکار تجربہ کا مکابرہ صرف ہی اور علی التسلیم کچہہ ابراد تجبیر

واسطی انبیاء عوام مومنین کے جو داخل ہین بیچ مامورین امر آبردوا کے کافی نہین کیا مراد اور یہہ جو کہا ہی
کہ اگر شدت گرمی کی ایک مثل پر ہوتی ہے تو چاہیئے کہ پہلے اُس تک نماز ظہر پڑہو اسلئی کہ ابراد اُسمین ہی اسکا
جواب بہی ہو چکا اسپر جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہہ محمل ہی قول اُس شخص کا جو کہتا ہی کہ معنی ابردوا بالظہر
کے یہہ ہین کہ ظہر اول وقت مین پڑہو یعنے اگر تم کہو کہ شدت گرمی کی ایک مثل پر ہوتی ہی تو نسبت زوال
کے تو اول وقت مین پڑہو کہ ابراد حاصل ہو بیچ وقت ظہر کے اسکا جواب یہہ ہے کہ جو لوگ معنی ابردوا بالظہر
کے یہہ کہتی ہین کہ ظہر اول وقت مین پڑہو وہ ابردوا کو ماخوذ کہتی ہین بردالنہار سے بمعنی اول النہار
کے اور یہہ تاویل بعید ہی اور منافی ہی قول فَاِنَّ شِدَّةَ الحَرِّ مِن فَیحِ جَہَنَّم کے قال العلامة الزرقانی
فی شرح الموطا و ذہب بعضہم الی ان تعجیل الظہر افضل مطلقا و قالوا معنی ابردوا صلّوا فی اول الوقت
اخذا من برد النہار وہو اولہ وہو تاویل بعید یردہ قولہ فان شدة الحر من فیح جہنم انتہی پس جب بردوا
کو ماخوذ کہا برد النہار بمعنی اول النہار سے تو مراعات بردکی بمعنے برودت اور ٹھنڈک کے کیونکر باقی
رہے اس تقدیر پر مطلقا مقتضاء امر اول وقت مین نماز پڑہنا ہوگا چاہے اُسوقت مین گرمی ہو یا سردی
پہر محمل تراشیدہ مؤلف محض بناء واسطی کلام قائلین مذکورین کے علاوہ یہہ کہ حکم نبوی صلعم مقید اور
مشروط ساتہہ اریاب مجتہدین کے جو متاخر ہین زمانہ رسول اللہ صلعم سی نہین ہوتا کما لا یخفی علی
المنصفین ولا یقول بہ الا السفیہ اور تیسرا جواب مؤلف کا یہہ کہ ہمنی فرض کیا کہ ملک عرب مین ایک مثل ہی پر شدت گرمی
ہوتی ہے لیکن تمنے تو ہر ملک مین یہی حکم دی رکہا ہی پس ایک ملک کی گرمی پر ہر ملک کو کس دلیل سی قیاس
کیا انتہی اسکا جواب بہت واضح ہی کہ مقصود ہمارا یہہ ہی کہ جب ابراد ملک عرب مین بعد ایک مثل کے
ہوتا ہی اور موافق امر حدیث شریف کے نماز اوسوقت مستحب ہی تو معلوم ہوا کہ بعد ایک مثل کے وقت
ظہر رہتا ہی اور وقت ظہر بہ نسبت بعض بلاد کے مختلف نہین ہوتا پس بقاء وقت ظہر مین سب بلاد برابر
ہین اور ہمنے سب بلاد مین یہی حکم کیا ہے کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے رہتا ہی اسمین گرمی اور
سردی بلاد کو کچہہ دخل نہین اور یہہ ہمنی حکم نہین دیا کہ جس بلاد مین وقت زوال سی ایک مثل تک
گرمی شدید نہو تو وہان بہی نماز ظہر تاخیر پڑہو اگر ہم یہہ کہتے تو اعتراض تمہارا ہمپر متوجہ ہوتا ولا فلا
اور جو تہا جواب جسکو مؤلف نے اخذ کیا ہی ایراد ابن الہمام سی اسکا ردّ بتفصیل ہو چکا لیکن یہہ جو کہا
ہے کہ اگر ایک مثل سے نماز شروع ہو اور لمبی قراءت اور رکوع و سجود سی جس رکعتین پڑہیں تو نیزہ مثل

پڑہنے سے فراغت ہو جائیگی پہر دو مثل پر وقت ہونے پر کیا دلیل ہے اسکا جواب یہہ ہی کہ قبل
بقاء وقت ظہر کے لئے المثلین یوم ثانی مین پڑہنا رسول اللہ صلعم کا نماز عصر کو مثلین پر اور منسوخ
ہونا وقت عصر کا بعد ایک مثل کے جسمین روز اول نماز عصر ادا فرمائی تہی ساتہہ احادیث ابراد
بالظہر کے ہی کما مر تذکرہ اب ذکی منصف پر واضح ہو گیا ہوگا کہ کوئی رد معقول مؤلف معیار یا انکے
نرا جو سرا یہ طعن و تشنیع ائمہ دین ہوا اور یہہ جو کہا ہی کہ امام ابی حنیفہ رح نے بیچ وقت ظہر کے
طرف مذہب صاحبین کے رجوع کیا ہی پس اتباع اونکی بلا وجہ اونکی طرف سی دلیلین قائم کرنی ~~مسیح گذشتہ مین~~
ہین اسکا جواب یہہ ہے کہ رجوع امام کا طرف مذہب صاحبین کے صحیح نہین اگرچہ بعض کتب مین مذکور ہی
چنانچہ تفصیل اسکی عنقریب معرض بیان مین آتی ہی اور قطع نظر ازین اگر رجوع کو مسلم رکہین تو ہمکو
کیا مضرت اسلئی کہ ہمکو تو بیان کرنا ادلہ واقعیہ کا جسپر بنا ہی مذہب مثلین ہے منظور ہی جب ادلہ
پایہ ثبوت کو پہنچ چکے اور واضح ہوا کہ یہہ مذہب من حیث الادلہ والماخذ قوی اور راجح ہے
تو مدعا ہمارا حاصل ہوا اب رجوع امام اس مذہب سے اگر صحیح ہو تو ہو ہمین مضر نہین پہر رجوع امام کا
اس مذہب سے صحیح نہین اسلئی کہ علامہ ابن نجیم نے بحر الرائق مین کہا ہی کہ بدائع مین لکہا ہی کہ مذہب
امام ابیحنیفہ کا یہی مذکور ہے اصل مین یعنی کتب ظاہر الروایہ مین اور یہی صحیح ہی اور نہایہ مین
لکہا ہی کہ ظاہر الروایہ ابی حنیفہ سی یہی ہی اور غایۃ البیان مین لکہا ہی کہ اسیکو امام ابوحنیفہ
نے اختیار کیا ہی اور محیط مین لکہا ہی کہ صحیح قول ابی حنیفہ کا ہی اور یہی ینابیع مین ہی اور تصحیح
قدوری مین علامہ قاسم نے لکہا ہی کہ مختار برہان الشریعۃ محبوبی کا یہی تہا اور نسفی نے بہی
اسیکو اختیار کیا ہی اور ترجیح دلیل اسکی کی بیان کی ہی اور غیاثیہ مین لکہا ہی کہ مختار یہی ہی
اور شرح مجمع مین لکہا ہی کہ مذہب امام یہی ہی اور سب اصحاب متون اور شروح نی اسیکو اختیار
کیا ہے پس اگر نقل رجوع امام صحیح ہوتی تو یہہ سب اکابر فقہا اسیکو مذہب مختار امام کیون کہتے
اور خود بہی اختیار کیون کرتے قال فی البحر الرائق والظہر من الزوال الی بلوغ الظل مثلیہ
سوی فیئ الزوال ای وقت الظہر اما اولہ فمجمع علیہ واما آخرہ ففیہ روایتان عن ابی حنیفۃ
الاول رواہا محمد عنہ ما فی الکتاب والثانیۃ روایۃ الحسن اذا صار ظل کل شیئ مثلہ سوی الفیئ و
ہو قولہما والاولی قول ابی حنیفۃ قال فی البدائع انہا المذکورۃ فی الاصل وہو الصحیح وفی النہایۃ

انتہا ظاہر الروایۃ عن أبی حنیفۃ وفی غایۃ البیان وبہا أخذ ابو حنیفۃ ہو المشہور عنہ وفی المحیط والصحیح قول أبی حنیفۃ وفی الینابیع وہو الصحیح عن أبی حنیفۃ وفی تصحیح القدوری للعلامۃ قاسم أن برہان الشریعۃ المحبوبی اختارہ وعوّل علیہ النسفی ووافقہ صدر الشریعۃ ورجح دلیلہ وفی الغیاثیۃ وہو المختار وفی شرح المجمع للمصنف أنہ مذہب أبی حنیفۃ واختارہ اصحاب المتون وارتضاہ الشارحون فثبت أن مذہب أبی حنیفۃ انتہی پس یہہ نقل ملا عابد سندی کی خزانۃ الروایات اور بعض فتاوی سے کہ بعض ان مین مجہول الحال ہین اور بعض ہیچ مقابلہ روایات معتبرہ متون اور شروح کے غیر معتبر اور مرجوح ہین کہ امام نے اس مذہب سے طرف مذہب صاحبین کے رجوع کیا قابل اعتبار نہین ہے یہہ جو محلی سے ناقلاً عن البدائع وغایۃ البیان والینابیع نقل کیا ہے کہ مذہب امام یہہ تہا کہ وقت ظہر ایک مثل پر تمام ہو جاتا ہے خطاء عظیم ہے بدائع وغیرہ مین ہرگز یہہ نہین کما نقلہ من کلام صاحب البحر وقال العلامۃ الشامی وقت الظہر من زوالہ الی بلوغ الظل مثلیہ ہذا ظاہر الروایۃ عن الامام نہایۃ وہو الصحیح بدائع ومحیط وینابیع وہو المختار غیاثیۃ واختارہ الامام المحبوبی وعوّل علیہ النسفی وصدر الشریعۃ تصحیح قاسم واختارہ اصحاب المتون وارتضاہ الشارحون فقول الطحاوی وبقولہما نأخذ لا یدل علی أنہ المذہب انتہی وقال فی النہر الفائق قد صحح غیر واحد قول الامام انتہی وہکذا فی عامۃ کتب الفقہ اور جب قوت دلیل امام ابی حنیفہ کی اور عدم رجوع انکا قول مثلین سے معرض اظہار مین آچکے پہر اگر کسی مفتی حنفی نے اسکے خلاف پر فتوی دیا تو وہ کب قابل قبول و اعتبار ہے قال العلامۃ الشامی ان الادلۃ لما تکافأت ولم یظہر ضعف دلیل الامام بل ادلتہ قویۃ ایضا کما یعلم من مراجعۃ المطولات وشرح المنیۃ وقد قال فی البحر لا یعدل عن قول الامام الی قولہما او قول احدہما الا لضرورۃ من ضعف الدلیل او تعامل بخلافہ وان صرح المشائخ بان الفتوی علی قولہما کما ہنا انتہی **قال صاحب التنویر** مسئلہ پانچوان جمع کرنا دو نمازون کا بیچ ایک وقت کے الخ **قال صاحب المعیار** اس مسئلہ کی تحقیق کان لگا کر سنو الخ **اقول** آپ مؤلف معیار یہہ ہے کہ دلیل صاحب تنویر اور سابق و لاحق کلام اسکی کیطرف التفات اچہی طرح نہین کرتا اور زبان طعن و تشنیع بی محل دراز کرتا ہے یہہ امر اہل علم و دیانت کی مناسب حال نہین اب محل غور و انصاف ہے کہ صاحب تنویر نے کہا ہے کہ جمع کرنا دو نمازونکا ایک نماز کیوقت مین سوا عرفات اور مزدلفہ کے جائز نہین ہے کما ہو مذہب الامام ابی حنیفۃ رحمہ اور یہی ہے قول ابن مسعود اور سعد ابن ابی وقاص اور ابن عمر من الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم اور نخعی اور ابن سیرین اور مکحول اور جابر بن زید اور عمرو بن دینار من التابعین

رضی اللہ عنہم کا کا نقل نے شرح المنیہ اور وہ جو بعض احادیث مین جمع بین الصلوتین مار وہی مراد اس
سے جمع صوری ہی یعنے پہلے نماز مین تاخیر کی یہانتک کہ جب وقت بقدر ادای نماز باقی رہا تو پہلی نماز
ادا کی اور ساتھہ اتمام نماز کے وقت بھی اس نماز کا تمام ہوگیا اور وقت نماز آخر کا شروع ہوا پس
دوسری نماز اول وقت مین متصل نماز اول کے شروع کی بظاہر یہہ معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلعم نے
دو نمازونکو ایک وقت مین جمع کیا اور حقیقت مین ہر ہر نماز اپنے اپنے وقت مین ادا ہوئی اور وجہ
حمل کرنے احادیث جمع کے اوپر اس محمل کے یہہ ہے کہ روایت ہی عبد اللہ بن مسعودؓ سے کہ فرمایا انہون
نے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کوئی نماز سوا اپنی وقت مخصوص کے پڑہی ہی نہین مگر دو نماز مین
مزدلفہ مین یعنی عشا اور مغرب کو جمع کیا اور نماز وقت معتاد سی پیشتر پڑہی روایت کیا اس حدیث کو
بخاری اور مسلم اور نسائی وغیرہم نے اور عبد الرحمن بن یزید سی روایت کیا طحاوی نے کہ وہ کہتی تھے
کہ مین عبد اللہ بن مسعودؓ کی ساتھہ حج مین تہا تو وہ ظہر کو تاخیر کرتے تھے اور عصر کو تعجیل کرتے تھے اور مغرب
مین تاخیر اور عشا مین تعجیل فرماتے تہے یعنے اسطور پر جمع بین الصلوتین کرتے تہے اور روایت ہی انس
بن مالکؓ سے کہ وہ کہتی تھی جب رسول اللہ صلعم جمع کرنیکا دو نماز ون مین ارادہ فرماتے تو تاخیر
کرتے تہی نماز ظہر کو یہانتک کہ داخل ہو جائے اول وقت عصر پہر ان دونونکو جمع کرتے تہے یعنی نماز ظہر
اتنی تاخیر سے پڑہتے تھے کہ منتہا اُسکا اول وقت عصر ہوتا تہا اور تفصیل اسحدیث کی اور باقی ادلہ
موجبہ حمل جمع صلوتین کے اوپر جمع صوری کے عنقریب ضمن جوابات اقوال معیار مین آتی ہین پہر یہہ
جو مؤلف معیار کہتا ہے روایت کی مسلم نے ابو جحیفہ سی یقول خَرَجَ علینا النبیُّ صلی اللهُ علیه وسلم
بالهاجِرَةِ الی البطحاءِ فتوضّاءَ فصَلّٰی لنا الظُّهرَ والعَصرَ الخ اور روایت بخاری کی اسطرح ہی خرج
علینا رسولُ اللهِ صلی اللهُ علیهِ وسلّم بالهاجرةِ فصلّٰی بالبطحاءِ الظهرَ رکعتَینِ والعصرَ رکعتَین انتہی
اور ان دونو حدیثون سی جمع تقدیم ثابت کرتا ہی صحیح نہین اسلئی کہ معنی حدیثین کے یہہ ہین کہ رسول اللہ
صلعم وقت ہاجرہ مین طرف بطحا کی نکلے اور بعد نکلنے کے وضو کرکے نماز ظہر اور عصر پڑہی اس سی یہہ
کیونکر معلوم ہوا کہ نماز عصر وقت ظہر مین پڑہی اور یہہ قول امام نووی کا کہ اسحدیث مین دلالت کرتا ہی دیر جمع
کرنے صلوتین کے بیچ سفر کے بلا دلیل ہے قابل قبول نہین اور وہ جو محلی سی نقل کیا ہی کہ ظاہر
اسحدیث کا یہہ ہی کہ عصر کو مقدم کرکے وقت ظہر مین پڑہا اور وجہ ظہور کی اپنی طرف سی یہہ بیان کی ہی

که ناجره ظرف تر پڑا ہے خروج کا اور وضو کا اور صلوٰۃ کا اسلئے کہ خروج اور وضو اور صلوٰۃ سب مرتب واقع
ہوئے ہیں اور وجود میں قریب ہیں اسلئے کہ فاء داخلہ اوپر لفظ فتوضأ اور فصلّی کے واسطے ترتیب کی ہے
بلا مہلت انتہی کلام باطل ہے بوجوہ اول یہہ کہ ترتب دو قسم ہے ایک ترتب فی الوجود اور دوسرا ترتب
فی الذکر پس فاکو اسجگہہ اگر ترتب فی الوجود کی لئے کہتے ہو تو غیر مسلم ہے اور اگر ترتب فی الذکر کیواسطے قرار
دیتے ہو تو مفید تمکو نہیں اسلئے کہ عدم ترتب فی الوجود وساتھہ تاخر اور ترتب فی الذکر کے بلا مہلت منافات
نہیں رکھتا پس ممکن ہے کہ نماز ظہر اور عصر کے درمیان فاصلہ اور مہلت ہو لیکن ذکر میں دونو صلوٰتین
مرتب مذکور ہیں فکیف الاستدلال قال فی مسلّم الثبوت الفاء للترتیب علی سبیل التعقیب ولو فی الذکر انتہی
وقال الشارح الرضی وقد تفید الفاء العاطفۃ للجمل کون المذکور بعدہا کلاما مرتبا علی ما قبلہا فی الذکر لا
ان مضمونہا عقیب مضمون ما قبلہا فی الزمان کقولہ تعالی ادخلوا ابواب جہنم خالدین فیہا فبئس مثوی
المتکبرین انتہی ثانیا یہہ کہ ہم نے تسلیم کیا کہ اسجگہہ فاء واسطے ترتیب بلا مہلت کی ہے لیکن معنی ترتیب بلا
مہلت کے یہہ ہیں کہ مدخول فا کا متحقق ہو بعد معطوف علیہ کے بلا مہلت یعنی کہ بقدر قرب معطوف کا معطوف
علیہ سے ممکن ہو اسقدر سے متاخر نہو جیسے کہ تزوّج فولد له کہ اسمیں اگرچہ فاصلہ قریب یکسال کا
ہے لیکن عرف میں قرب زیادہ اس سے ممکن نہیں پس یہہ تراخی بحکم عرف تراخی نہیں ہے کما قال بحر العلوم
فی شرح مسلم الثبوت ومؤدی التعقیب فی کل شیء بحسبہ کتزوج فولد له فیصح اعتبار التعقیب وان کانت المدۃ
بینہما قریبا من السنۃ عرفا لانہ لا یمکن القرب فیہ عرفا من ہذا فلا یعد ہذا التراخی تراخیا عرفا انتہی پس مثال
متنازع فیہ میں ہم کہتے ہیں کہ تعقیب نماز عصر کے ظہر سے بانطرح ممکن نہیں کہ عصر کو وقت ظہر میں پڑہ
لیں اگر ہے تو اسطرح ہے کہ بمجرد دخول وقت عصر کے بعد ظہر کے نماز عصر پڑہیں پس تعقیب مع الوصل جو اس
جگہہ ممکن تھے مسلم ہوئی اور پڑہنا عصر کا وقت ظہر میں لازم نہوا اور ثالثا یہہ کہ کلمہ والعصر کا ممکن ہے کہ
معطوف ہو اوپر فصلّی کے یعنی اوپر فاء تعقیبیہ کے نہ نیچے فاکے اور بقرینہ فصلی سابق کے بعد واو کے
لفظ صلّی کا مقدر ہو پس تقدیر کلام یوں ہوئی فصلّی لنا الظہر وصلّی العصر اور جب کلمہ والعصر معطوف ہوا
اوپر فاکے پس ترتیب درمیان نماز ظہر اور عصر کے کیونکر ثابت ہوئی اور مع قطع النظر عن تقدیر کلمہ صلّی
ہم کہتے ہیں کہ ظہر اور عصر میں تو فاء عاطفہ نہیں ہے واو ہے اور مقتضا واو کا تعقیب مع الوصل نہیں
پس ممکن ہے کہ بعد وضو کی نماز ظہر بلا مہلت پڑہی ہو اور اوسکی بعد نماز عصر وقت عصر میں پڑہی ہو اور

تعلیباً دونو نماز ونکو بعد وضو کے مرتب قرار دیا ہو آور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ پس بمقتضای
فا کے معنی یہہ ہوئی کہ رسول اللہ صلعم نکلے بیچ ہاجرہ کے اور وضو کیا بیچ ہاجرہ کے اور نماز ظہر اور عصر پڑھے
بیچ ہاجرہ کے انتہے اسمین مع نامرہیہہ ہے کہ بر تقدیر تسلیم اسبات کے کہ فا واسطی تعقیب بلا مہلت کی ہی
مقتضا اوسکا یہہ ہوگا کہ خروج اور توضی اور صلوۃ ظہر اور عصر متصل ایکدوسرے کے بلا مہلت ہون اور
یہہ نہین کہ یہہ سب افعال ہاجرہ مین واقع ہون اسلئی کہ ممکن ہی کہ خروج ہاجرہ مین ہوا اور بعد اوسکے
ہاجرہ تمام ہو جاوے اور متصل اُسکی نماز ظہر ہاجرہ مین اور عصر بعد اوسکے ادا کی جاوے پہر ہمنے تسلیم کیا
اسبات کو کہ یہہ سب افعال ہاجرہ مین واقع ہوئے لیکن باینہمہ پڑہنا نماز عصر کا وقت ظہر مین لازم
نہین آتا اسلئی کہ ہاجرہ کہتے ہین زوال شمس سے عصر تک کو کما قال فی القاموس الہاجرۃ نصف النہار
عند زوال الشمس مع الظہر او من عند زوالہا الی العصر پس ہوسکتا ہی کہ رسول اللہ صلعم تہوڑا سا وقت ظہر
باقی رہی طرف بطحا کی نکلے ہون اور متصل اوسکے وضو کرکے نماز ظہر اور متصل اوسکی نماز عصر اپنی وقت مین
ادا فرمائی ہو اب مقتضای فا جو تعقیب مع الوصل تہا بہی باقی رہا اور پڑہنا نماز عصر کا وقت ظہر مین ثابت
نہوا اور یہہ کہنا کہ اس محل مین احتمال پڑہنے نماز عصر کا اپنی وقت مین اور وقوع توضی اور نماز ظہر کا ہاجرہ
مین خلاف ظاہر ہے باطل ہوا اسلئی کہ اولا تو استعمال فا ترتیب فی الوجود مین منحصر نہین اور ثانیا علی
التسلیم تعقیب مع الوصل باقی رہی اور نماز عصر اپنی وقت مین ادا ہوئی پہر خلاف ظاہر کیونکر ہوا پہر ہمنے
اسکو بہی تسلیم کیا کہ یہہ معنی خلاف ظاہر ہین لیکن ممکن ہی کہ کہا جاوے کہ بجہت احادیث مذکورہ اور باقی
ادلہ قطعیہ کے جسکا ذکر آجائیگا مقتضای فا کو ظاہر سے مصروف کرین علاوہ یہہ کہ روایت اس حدیث کی
بالمعنی ہے جیسا کہ ظاہر ہے اختلاف روایت مسلم اور بخاری سے اور روایت حدیث بالمعنی مین استدلال
ساتہہ مقتضیات ثم اور فا وغیرہ کے صحیح نہین کما یتجلی من کلام شاہ ولی اللہ آور وہ جو مؤلف معیار نے
کہا کہ کوئی حدیث اور دلیل مقتضی اس معنی کو نہین چنانچہ ذکر اُسکا آئیگا انتہی دعوی صرف ہی جس جگہہ
مؤلف اُس سی تعرض کریگا وہان بطلان اس دعوی کا کہُل جائیگا آور وہ جو حدیث ابو داؤد کی نقل کے
ہے جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ رسول اللہ صلعم بیچ غزوہ تبوک کی جب کوچ فرماتے قبل زوال کے تو ظہر کو موخر
کرکے عصر کے ساتہہ جمع فرماتے تہے اور اگر بعد زوال کے کوچ فرماتی تو عصر کو تعجیل فرماتی ساتہہ ظہر کے
اور دونو کو اکہٹا پڑہتے تہی الخ اور اسمین روات کی عدالت بیان کی ہی مفید اوسکو نہین اسلئی کہ ایک

جماعہ ائمہ محدثین نے اس حدیث کو معلل کہا ہے یہانتک کہ بخاری نے کہا ہے کہ بعض ضعفا نے اسحدیث
کو قتیبہ کی نام پر کر دیا ہے اور خود ابو داؤد مخرج اس حدیث کی فرماتے ہین کہ جمع تقدیم مین کوئی حدیث
ثابت نہین اور اسی سبب سے اپنی سنن مین بعد روایت اسحدیث کے اشارہ طرف تفرد قتیبہ کی کردیا ہے
اور وہ تفرد قتیبہ کا اس محل مین موجب ہی شذوذ اسحدیث کا کما ستنبیہ عنقریب انشاء اللہ تعالے قال الشیخ
عبد الباقی الزرقانی فی شرح الموطا روی ابو داؤد والترمذی واحمد وابن حبان من طریق اللیث عن یزید
بن ابی حبیب عن ابی الطفیل عن معاذ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی غزوۃ تبوک اذا ارتحل
قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر حتی یجمعها الی العصر فیصلیهما جمیعا واذا ارتحل بعد زیغ الشمس صلی
الظہر والعصر جمیعا لکن اعلہ جماعۃ من ائمۃ الحدیث بتفرد قتیبۃ بہ عن اللیث بل ذکر البخاری ان بعض
الضعفاء ادخلہ علی قتیبۃ حکاہ الحاکم فی علوم الحدیث وقد قال ابو داؤد لیس فی تقدیم الوقت حدیث
قائم انتہی مختصرا بقدر الحاجۃ اور بہی حاکم نے علوم حدیث مین کہا ہے کہ یہہ حدیث شاذ ہے اسناداً و متناً
اور محدثین نے جو اسکو اخذ کیا ہے واسطے تعجب کے اسکے اسناد اور متن مین اخذ کیا ہے اور ہمنے جو اسمین غور
کیا تو اسحدیث کو موضوع پایا اور کہا محمد بن اسمعیل بخاری نے کہ قتیبہ نے خالد کے ساتہہ مین یہہ
حدیث لیث سے سنی تہی اور خالد مدائنی شیوخ کی اوپر حدیثین داخل کر دیا کرتا تہا اور لباب مین نقل
کیا ہے کہ ابو داؤد کہتے تہے کہ جمع تقدیم مین کوئی حدیث ثابت نہین قال العلامۃ ابراہیم الحلبی نے
شرح المنیہ واما التقدیم فلیس لہم حدیث صریح فیہ الا ما روی قتیبۃ بن سعید عن اللیث بن سعد
عن یزید بن ابی حبیب عن ابی الطفیل عامر بن واثلۃ عن معاذ بن جبل انہ علیہ الصلوۃ والسلام
کان فی غزوۃ تبوک اذا ارتحل قبل زیغ الشمس اخر الظہر الی العصر فیصلیهما جمیعا واذا
ارتحل بعد زیغ الشمس صلی الظہر والعصر ثم سار وکان اذا ارتحل قبل المغرب اخر المغرب
حتی یصلیها مع العشاء واذا ارتحل بعد المغرب عجل العشاء فصلاها مع المغرب قال البیہقی
ہذا حدیث محفوظ صحیح ہکذا قال الترمذی لکن قال تفرد بہ قتیبۃ بن سعید وہو غریب وقال الحاکم فی علوم
الحدیث ہذا شاذ الاسناد والمتن وائمۃ الحدیث انما سمعوہ تعجبا من اسنادہ ومتنہ قال فنظرنا فاذا
الحدیث موضوع وقتیبۃ بن سعید ثقۃ مامون وقال الحاکم بسندہ الی البخاری قال قلت لقتیبۃ مع من
کتبت عن اللیث حدیث یزید بن ابی حبیب عن ابی الطفیل قال کتبتہ مع خالد المدائنی قال البخاری

كان خالد يدخل الاحاديث على الشيوخ وقال الحاكم تحدث ليزيد بن ابى حبيب عن ابى الطفيل رواية ولا وجدنا هذا المتن بهذا السياق عن احد من اصحاب ابى الطفيل ولا عند احد ممن روى عن معاذ بن جبل غير خالد المتروك الحديث انتهى وعن ابى داود قال ليس فى تقديم الوقت حديث قائم ذكر عنه في اللباب نہیں ہے اور وہ محقق شامی جنکے کلام سے مؤلف معیار جابجا سند پکڑتا ہے حاشیہ درمختار میں فرماتے ہیں کہ حضرت صدیقہ رض نے انکار کیا اُس شخص پر جو جمع صلوتین کا وقت واحد میں قول کرتا ہے اور خود صحیحین میں موجود ہے کہ عبد اللہ بن مسعود رض نے قسم کہائی اسبات پر کہ رسول اللہ صلعم نے کوئی دو نمازیں سوا عرفات اور مزدلفہ کے جمع نہیں فرمائیں ونصہ واما حديث ابى الطفيل الدال على التقديم فقال الترمذى انه غريب وقال الحاكم انه موضوع وقال ابو داود ليس فى تقديم الوقت حديث قائم وقد انكرت عائشة على من يقول بالجمع فى وقت واحد وفى الصحيحين عن ابن مسعود رض والذى لا اله غيره ما صلى رسول الله صلعم صلوة قط الا لوقتها الا صلوتين جمع بين الظهر والعصر بعرفة وبين المغرب والعشاء بمزدلفة يكفى فى ذلك النصوص الواردة بتعيين الاوقات من الآيات والاخبار وتمام ذلك فى المطولات كالزيلعى وشرح المنية وقال سلطان العارفين سيدى محى الدين نفعنا الله به والذى اذهب انه لا يجوز الجمع فى غير عرفة ومزدلفة لان اوقات الصلوة قد ثبتت بلا خلاف ولا يجوز اخراج صلوة عن وقتها الا بنص غير محتمل اذ لا ينبغى ان يخرج عن امر ثابت بامر محتمل هذا لا يقول به من شم رائحة العلم وكل حديث ورد فى ذلك فمحتمل انه يتكلم فيه مع احتمال انه صحيح لكنه ليس بنص كذا نقل عنه سيدى عبد الوهاب فى كتابه الكبريت الاحمر فى بيان علوم الشيخ الاكبر انتهى وہکذا قال ابن الہمام پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا ہے کہ یہہ تفرد قتیبہ کا لیث سے بیچ روایت کے موجب شذوذ حدیث کا نہیں ہوسکتا ہے اسلئے کہ اگر یہہ تفرد موجب شذوذ اور عدم قبول نہوتا تو بخاری سردار رئیس الناقدین اسکو ضعیف نکہتا اور حاکم موضوع نکہتا اور باآنکہ ابو داود نے اِس حدیث کو اپنی سنن میں روایت کیا اور خود یہہ کہکر کہ جمع تقدیم میں کوئی حدیث ثابت نہیں اسکا ضعف کہو دیا اور یہہ کہنا کہ ابو داود نے یہہ نہیں کہا قابل التفات کی نہیں اسلئے کہ عینی اور زرقانی اور زیلعی اور ابن الہمام اور صاحب لباب اور وہ صاحب محلی جسکے کلام پر مولف کو بڑا اعتماد ہے وغیرہم من الثقات اِس قول کو نقل کرتے ہیں ان سب اکابر کو کاذب ٹھہرانا نزدیک عقلا کے کیونکر مسموع ہوا اور اگر

یہہ امر جائز ہو تو جسقدر نقول اکابر ثقات سے منقول ہین سب مین یہہ احتمال جاری ہوگا اور اکثر
مسائل اور احادیث سے اعتماد اٹھہ جائیگا مثلاً امام محمد اور امام ابی یوسف وغیرہم جو امام ابی حنیفہ
سے اور تلامذہ اور اہل مذہب اتباع امام شافعی ہیں بلکہ ہزارون روات ثقات اور عدول اور ضابطین جو
احادیث موصول اور مرسل وغیرہ روایت کرتے ہین سب مین یہہ کہکر کہ یہہ بات امام ابی حنیفہ اور امام
شافعی یا حضرت رسالت صلعم یا اصحاب کرامؓ یا تابعین عظامؒ نے کونسی کتاب مین کہی ہی احتمال کذب
جاری کیا جاوے اور سب کو قابل عدم قبول ٹھہرا کر دین نو اختراع کرین ولا یجترء علیہ عاقل آور وہ جو
شرح نخبہ سے نقل کیا ہی کہ تفرد راوی کا موجب شذوذ روایت جب ہوتا ہی کہ مخالف ہو روایت
احفظ اور اضبط کے اور یہ روایت مخالفہ واسطے مسائل کے اور آذان کے شاذ نہین یا صحیح ہی یا حسن کلام
صحیح ہے لکن ہمکو مضر نہین اسلیے کہ حدیث معلل ہین اور بیان کرنا سبب جرح کا ضروری نہین ہی ثبوت ائمہ
جرح و تعدیل کے اوسکی معلل اور ضعیف ہونے پر واسطے ثبوت علت اور ضعف کی کافی ہی کما قال فی
شرح نخبۃ الفکر و شرحہ للعلامۃ العلوی و العلۃ عبارۃ عن اسباب خفیۃ غامضۃ قادحۃ فی صحۃ الحدیث فالحدیث
المعلل ہو الذی یطلع علی علۃ تقدح فی صحتہ مع ان ظاہرہ السلامۃ لیس للجرح مدخلاً فیہا لکونہا غامضۃ
وہو من اغمض انواع علوم الحدیث و ادقہا و اشرفہا و لا یقوم بہ الا من رزقہ اللہ فہما ثاقبا و
حفظا واسعا و معرفۃ تامۃ بمراتب الرواۃ و ملکۃ قویۃ بالاسانید و المتون و لہذا لم یتکلم فیہ
الا القلیل من اہل الشان کعلی ابن المدینی و احمد بن حنبل و البخاری و قد یقصر عبارۃ المعلل عن
اقامۃ الحجۃ علی دعواہ بل یدرک بالذوق کالصیرفی فی نقد الدراہم و الدنانیر قال ابن مہدی انہ
الہام لو قلت لہ من این قلت ہذا لم یکن لہ حجۃ و کم من لا یہتدی لذلک انتہی پس صورت متنازع فیہا
مین ہمنے تسلیم کیا کہ ہم ضعف قتیبہ یا اور کسی راوی کا اور مخالفت کسی راوی کی احفظ اور اضبط سے
بیان نہین کرسکتی اور نہ وہ ائمہ حدیث جنہون نے حدیث کو معلل کہا ہی بیان کرسکتی ہین لیکن باینہمہ
جب بخاری اور ابو داؤد اور حاکم نے اسکو معلل اور ضعیف کہا تو اتنا امر واسطے ضعف اور غیر محتج بہا ہونے حدیث
کی کافی ہی پہر ہم کہتی ہین کہ اس روایت مین یزید بن ابی حبیب متفرد ہی اور مشہور یہانپر روایت ہی ابو الزبیر
مکی کی کما نقل مالک عن ابی الزبیر المکی عن ابی الطفیل عامر ابن واثلۃ ان معاذ بن جبل اخبرہ انہم
خرجوا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عام تبوک و کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجمع

بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَالْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ الخ پس یزید بن صہیب کے اس روایت مین مخالف ہین ابو الزبیر کے
ہو وہ بنسبت یزید کے احفظ اور اثبت ہین قال النووي في تهذيب الاسماء ابو الزبير هو محمد بن مسلم
بن تدرس الاسدي المكي مولى حكيم بن حزام هو تابعي سمع جابرا وابن عمرو بن العاص وابن الزبير و
ابا الطفيل رضي الله عنهم واتفقوا على توثيقه قال يعلى بن عطاء حدثني ابو الزبير وكان من اكمل الناس
عقلا واحفظهم قال ابو الزبير كان عطاء يقدمني الى جابر احفظ لهم الحديث وقال يحيى بن معين ابو الزبير
ثقة وهو اثبت من ابي سفيان قال احمد بن حنبل ابو الزبير احب الي من ابي سفيان لان ابا الزبير اعلم بالحديث
منه وقال ابن عدي روى مالك عن ابي الزبير احاديث وكفى به صدقا ان يحدث عنه مالك فان مالكا
لا يحدث الا عن ثقة قال ولا اعلم احدا من الثقات امتنع من ابي الزبير بل كتبوا عنه وروى له مسلم في
صحيحه محتجا به وروى له البخاري مقرونا بغيره غير محتج به على انفراده ولا يقدح ذلك في ابي الزبير
فقد اتفقوا في توثيقه والاحتجاج به انتهى مع بعض الاختصار پس روایت یزید بن صہیب کے جنکے حق
مین صیغہ افعل التفضیل کا ائمہ حدیث نے نہین فرمایا مخالف ہوئی ابی الزبیر مکی کی جنکے شان مین
یعلی بن عطاء اور یحیی بن معین اور امام احمد بن حنبل نے صیغ افعل التفضیل کے مثل احفظ اور اثبت
اور اعلم کے فرمائی ہین قطعا شاذ ہوگی اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یزید مرتبہ ثانیہ مین ہے
اسلئی کہ اونکے مدح مین لفظ ثقة فقيه کا مذکور ہے اور صاحب تقریب کے یہہ اصطلاح ہے کہ صفہ مکرر لفظاً
یا معنیً یا در صیغہ افعل التفضیل سے اشارہ طرف مرتبہ ثانیہ کے ہوتا ہے انتہی کلام غیر محصل ہے اسلئے کہ
لفظ ثقة فقيه کا جو اونکی مدح مین مذکور ہے اسمین تکرار صفت کہان ہے معنے ثقہ کے مامون اور موثوق بہ
ہین اور معنی فقیہ کے صاحب فقہ ہین پس تکرار صفت معنیً نہوئی جسطرح لفظاً نہوئی كما لا يخفى على
من له ادنى مس بالفهم والعلم بہر ہمنے یہہ بھی تسلیم کیا کہ حدیث مذکور شاذ نہین حسن ہے لیکن یہہ
حدیث معارض ہے ساتہہ حدیث عبد اللہ بن مسعود رض کے جسکو روایت کیا ہے مسلم اور بخاری نے
ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الا لميقاتها الخ اور عند التعارض جب جمع اور
نسخ وغیرہ نہوسکی تو روایت شیخین مرجح ہوتی ہے اوپر غیر شیخین کے کما مر با آنکہ راوی اسکی عبد اللہ بن
مسعود رض ہین کہ وہ مجتہد ہین پس وجہ دوسرے ترجیح کی ساتہہ فقہ راوی کے پیدا ہوئی قال ابن الهمام في
فتح القدير ولنا ما في الصحيحين عن ابن مسعود رض ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلوة لغير ميقاتها

المعتادِ فعلہا فیہِ منہ علیہ السلام وکانّہ ترکَ جمعَ عرفۃ لشُہرتہٖ وعلیٰ تقدیرِ التنزّل فی ثبوتِ المعارضِ
ترجّح حدیث ابن مسعود بزیادۃ و فقہ الراوی وبانّہ احوط انتہےٰ اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ
زیلعی ائمہ جرح وتعدیل سے نہین ہی جواب اسکا علی التسلیم یہ ہے کہ زیلعی سے یہہ نہین نقل کیا
گیا کہ انہون نے اپنی طرف سی جرح کیا البتہ یہہ نقل کیا گیا کہ زیلعی نے ابو داؤد وغیرہ من ائمۃ
الجرح والتعدیل سی جرح نقل کیا ہے کما قال ما رواہ الشافعی رضی اللہ عنہ من حدیث ابی الطفیل
قال الترمذی فیہ ہو حدیث غریب وقال ابو داؤد لیس فی تقدیم الوقت حدیث قائم وقال الحاکم
حدیث ابی الطفیل موضوع انتہی آور یہہ جو کہا ہی کہ ابو داؤد نے حدیث ابی جحیفہ جو بخاری اور مسلم
سے نقل ہو چکی جس سی صاف جمع تقدیم ثابت ہوتی ہی نقل کی ہی اور یہہ روایت قتیبہ جسکا صحیح ہونا
ثابت کیا گیا ہی روایت کی ہی اور جرح اوسپر نہین کیا اور سوا تفرد قتیبہ کے کچھہ زبان پر نہین لایا
پہر کسطرح تسلیم کیا جاوے کہ یہہ قول بہی کہا ہوا انہی تو جواب اسکا گزر چکا اور پہر ہم کہتی ہین کہ حال حدیث
ابی جحیفہ کا جسکو مؤلف نی حجت جمع تقدیم گردانا تہا واضح ہو چکا کہ اوسکو جمع حقیقی پر ہرگز دلالت
نہین پس اگر ابو داؤد نی بہی اوسکو رد نہ کیا تو کچھہ ہمکو مضر نہین اسلئی کہ وہ جمع تقدیم پر دلالت ہی نہین
کرتے اور قول مذکور ابو داؤد کا لباب مین نقل کیا ہی اور زرقانی اور شیخ سلام اللہ نی شرح موطا
مین اور عینی نے شرح بخاری مین نقل کیا ہی اور ہونا اُس قول کا بیچ کسی کتاب ابی داؤد کی واسطی
صحت کی نہ ضروری ہی اور نہ بتانا اسکا ہمپر لازم نقل اسکی ثقات معتبرین سی ہمکو کافی ہی کما مر
اور ہمنی تو تسلیم صحت حدیث کر کے بہی جواب دیا کہ حدیث ابن مسعود رض کو اوسپر ترجیح ہوگی پس متفطن
منصف پر واضح ہوا ہوگا کہ مؤلف معیار کی کوئی حجت قابل قبول واصغا نہین آب ادلہ جمع تاخیر کا
حال سنو پہلی حدیث جو عبد اللہ بن عمر رض کی بروایات مختلفہ نقل کی ہی اوسمین سی اول روایت
سالم کی ہی اور مضمون اسکا یہہ ہی کہ ابن عمر رض جب سرعت کرتے تھے بیچ سفر کے تو جمع کرتی تھے
مغرب اور عشا کو بعد غائب ہونے شفق کے الخ اور موافق اسی روایت کی بعبارات مختلفہ ترمذی
اور بخاری اور نسائی اور ابو داؤد اور موطا سی نقل کیا ہی جواب اسکا اولاً یہہ ہی کہ یہہ حدیث
اور امثال اسکی جیسی حدیث انس رض معارض ہین حدیث عبد اللہ بن مسعود رض کی جو مروی ہی
صحیحین مین جسکا مضمون یہہ ہی کہ مین نے کبہی رسول اللہ صلعم کو کوئی نماز غیر وقت معتاد نماز مین

پڑہتے نہین دیکہا مگر مزدلفہ مین اور بہی معارض ہین حدیث مرویہ مسلم سی جسکا مفاد یہہ ہی کہ فرمایا
رسول اللہ صلعم نے نہین ہی نوم مین تقصیر تقصیر تو یہہ ہی کہ چلے گئے مین کسی نماز مین تاخیر کیجاوی
یہانتک کہ دوسری نماز کا وقت داخل ہوجاے اور جب احادیث جمع صلوتین نے وقت واحد بالتاخیر
اور یہہ دونو حدیثین بظاہر متعارض ہوئین اور تاخر احدہما کا آخر سے معلوم نہوا اور جمع کرنا بہی دونو
مین بلا تعسف نہو سکا تو اب بالضرور وجوہ ترجیح تلاش کیجائینگے اور بنظر وجوہ ترجیح کے حدیثین مذکورین
کو اوپر احادیث جمع صلوتین کے ترجیح دیجائیگی اسلیے کہ حدیثین مذکورین محرم ہین جمع تاخیر کی بلکہ ایک
محرم جمع تقدیم کی ہے اور محرم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے بجہت احتیاط کے قال فی شرح نخبة الفکر
وشرحہ للعلوی وان لم یعرف التاریخ فلا یخلوا اما ان یمکن ترجیح احدہما بوجہ من وجوہ الترجیح المتعلقة
بالمتن او بالاسناد او لا فان امکن الترجیح تعین المصیر الیہ والا فلا والترجیح فی اللغة جعل الشیء راجحا وفی الاصطلاح
اقتران الامارة بما تتقوی علی معارضہا وہو اما بحسب المتن او الراوی او غیرہما کان یکون مدلولہ الحظر علی ما مدلولہ
الاباحة للاحتیاط انتہی مختصرا علی قدر الحاجة اور ثانیا یہہ ہی کہ شفق دو قسم ہی ایک سرخ اور ایک
سپید اور تحقیق عند الحنفیہ یہہ ہے کہ شفق سپید کے اتمام تک وقت مغرب باقی رہتا ہی پس جو حدیث
ابن عمر رضہ مین مذکور ہی کہ انہون نے بعد غائب ہونے شفق کے درمیان مغرب عشا کے جمع کیا
تو ممکن ہے کہ مراد اس شفق سے شفق سرخ ہو اور اسکی بعد وقت مغرب عند الحنفیہ رہتا ہی پس آخر
وقت مغرب مین نماز مغرب اور اول وقت عشا مین نماز عشا پڑہی ہو اور الفاظ کسی روایت کی
اس توجیہ سے ابا نہین کرتے قال ابن الہمام فی فتح القدیر لا یجمع بین صلوتین عندنا فی سفر بمعنی ان یصلی
الظہر مع العصر فی وقت احدہما والمغرب مع العشاء وکذلک خلافا للشافعی بل بان یوخر الاولی الی آخر
وقتہا وہذا جمع فعلا لا وقتا لنا ما فی الصحیحین عن ابن مسعود ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
صلی صلوة لغیر وقتہا الا بجمع فانہ جمع بین المغرب والعشاء بجمع وصلی صلوة الصبح من الغد قبل
وقتہا یعنی غلس بہا فکان قبل وقتہا المعتاد فعلہا فیہ منہ علیہ السلام وکانہ ترک جمع عرفة لشہرتہ وما فی
مسلم من حدیث لیلة التعریس انہ علیہ الصلوة والسلام قال لیس فی النوم تفریط انما التفریط فی
الیقظة ان تؤخر الصلوة حتی یدخل وقت صلوة اخری معارض بما فیہما من حدیث انس رضی
اللہ تعالی عنہ انہ علیہ السلام کان اذا عجل بہ السیر یوخر الظہر الی وقت العصر فیجمع بینہما واخر

المغرب حتی یجمع بینهما وبین العشاء حین یغیب الشفق وفی لفظ لهما عن ابن عمر کان اذا عجل السیر جمع بین المغرب والعشاء بعد ان یغیب الشفق ویترجح حدیث ابن مسعود رضی الله تعالی عنه بزیادة فقه الراوی وبانه احوط فیقدم عند التعارض او یحمل الشفق المذکور علی الحمرة فانه مشترک بینه وبین البیاض الذی اطرافه علی ما قدمناه فیکون عین ما قلناه من انه نزل فی آخر الوقت فیصلی المؤقتة فیه ثم یستقبل الثانیة فی اول وقتها انتہی اور ثابت یہہ کہ حدیث ابن عمرؓ مروی ہی بالمعنی کما ہو ظاہر من اختلاف روایة مسلم والترمذی والبخاری اور حدیث مروی بالمعنی مین استدلال ساتہہ فا اور ثم اور خصوصیات الفاظ جسمین روات کا باہم اختلاف ہی صحیح نہین ہوتا البتہ نفس مضمون حدیث کہ وہ جمع بین الصلوتین ہی اس حدیث سی ثابت ہی مگر استدلال ساتہہ قیود اور ظروف وغیرہ کے یہان پر معتبر نہین اسلئی کہ بخاری کی روایت مین ذکر غیبوبت شفق نہین ہی قال الشیخ ولی الله الدہلوی فی حجة الله البالغة وقد تختلف صیغ الحدیث لاختلاف الطرق وذلک من جهة نقل الحدیث بالمعنی فان جاء حدیث ولم تختلف الثقات فی لفظه کان ذلک لفظه صلی الله علیه وسلم ظاهرا وامکن الاستدلال بالتقدیم والتاخیر والواو والفاء ونحو ذلک من المعانی الزائدة علی اصل المراد وان اختلفوا اختلافا محتملا وهم متقاربون فی الفقه والحفظ والکثرة سقط الظهور فلا یمکن الاستدلال بذلک الا علی المعنی الذی جاؤا به جمیعا وجمهور الرواة کانوا یعنون برؤس المعانی لا بحواشیها وان اختلف مراتبهم اخذ بقول الاوثق والاکثر والاعرف بالقصة وان تقاربوا فی زیادة الضبط مثل قوله قالت وثب وما قالت قام وقالت افاض علی جلده الماء وما قالت اغتسل اخذ به وان اختلفوا اختلافا فاحشا وهم متقاربون ولا مرجح سقطت الخصوصیات المختلف فیها انتہی علاوہ یہہ کہ اسجگہہ روایت بخاری کو جسمین لفظ بعد غیبوبة الشفق کا نہین ہی ترجیح ہوگی اوپر روایت ترمذی و مسلم کے پہر استدلال کیونکر صحیح ہوگا اور وہ جو مؤلف نی کہا کہ ادنی عاقل بہی جانتا ہی کہ اگر بعد دخول مغرب کی دو تین کوس مسافت چلین تو شفق غائب ہوجاتی ہی اور وقت عشا داخل ہوجاتا ہی انتہی بیفائدہ ہی اسلئی کہ اولا تو حدیث مذکور مین دو تین کوس مذکور نہین پس اگر دو تین کوس پر شفق بالفرض غائب بہی ہو تو حدیث کو اُس سی کیا علاقہ البتہ حدیث مین دو یا تین میل مذکور ہین اور دو یا تین میل کی قدر مسافت شتر سوار یا اسپ سوار تیز رفتار نصف ساعت سی کم مین قطع کرسکتا ہی کما لا یخفی علی اہل التجربة اور غروب سے لیکر غیبوبت شفق ابیض تک زیادہ ایک ساعت سی وقت ہوتا ہی

٣٨٣

پس نماز مغرب آخر وقت مین بخوبی ادا ہوسکتی ہے اور وہ جو حدیث انس رض مین صحیح مسلم سی
نقل کیا ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اراد ان یجمع بین الصلوتین فی السفر اخر الظہر
حتی یدخل اول وقت العصر ثم یجمع بینہما انتہی اگرچہ جواب اسکا کلام سابق مترجم سے عاقل پر مخفی
نہین لیکن چونکہ اسمین مؤلف نے مسائل نحو کو دخل دیا ہے لہذا فی الجملہ تعرض اس سی کیا جاتا ہی
پس سنلو کہ بلاشبہہ حتی واسطے انتہا کے آتا ہے مثل الی کے اور جس فعل سے متعلق ہوگا اوسکے
انتہا کے واسطے ہوگا لیکن وہ فعل جس فاعل خاص کے ساتھہ قائم اور جس مفعول خاص پر واقع
ہے اوسی خصوصیات کی ساتھہ لیا جائیگا نہ یہہ کہ خصوصیت فاعل اور مفعول سی اس فعل کو مجرد کرکے
حتی کو واسطے انتہای اوس فعل کے قرار دین پس حدیث انس رض مین جو مذکور ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نماز ظہر مین تاخیر فرماتے تھی وقت عصر تک پہر جمع کرتے تھی حتی غایت ہے فعل تاخیر ظہر کی عصر تک اور
تاخیر ظہر کے عصر تک دو صورت سی متصور ہی ایک تو یہہ کہ وقت عصر تک نماز ظہر نہ پڑہی جای اور بعد
دخول وقت عصر کے پڑھی جای دوسری یہہ کہ نماز ظہر مین ایسی تاخیر کیجای کہ منتہا اس تاخیر کا جو
واقع ہے نماز ظہر پر ابتدای وقت عصر پر ہو چکی یعنی نماز ظہر ابتدای وقت عصر پر تمام ہو ...
اور معنی انتہای مدت کے اسجگہہ ملحوظ ہوے کہ جبتک نماز ظہر پڑہی تہی تو اوسکی ادا مین تاخیر
تھے اور جب نماز ظہر تمام ابتدای وقت عصر پر تمام ہو چکی تو وہ تاخیر ادا تمام ہو گئی اور ابتدا
وقت عصر اسکا منتہا ہوگیا اور ان دونو صور تونمین استعمال الی وارد ہی پہلے معنی کے تو حاجت
بیان کی نہین اور دوسرے معنی کا بیان یہہ ہے کہ ترمذی کی روایت مین وارد ہی کہ فرمایا رسول اللہ
صلعم نے لولا ان اشق علی امتی لاخرت العشاء الی ثلث اللیل انتہی یعنی اگر میری امت پر
مشقت نہ پڑتی تو مین تاخیر کرتا نماز عشا کو ثلث شب تک اس حدیث سی فقہا یہہ حکم کرتے ہین کہ
نماز عشا ثلث شب تک مستحب اور بعد اوسکی نصف شب تک مباح ہی پس اگر معنی تاخیر کے اسلیے
ثلث اللیل یہی ہوتے کہ بعد ثلث شب کے نماز ادا ہو تو مقتضای حدیث یہہ ہوتا کہ بعد ثلث شب کی مستحب ہو
وہو خلاف ما فہم منہ الائمۃ الفقہاء قال فی الدر المختار تاخیر العشاء الی ثلث اللیل فان اخرہا الی ما زاد
علی النصف کرہ اما الیہ فمباح انتہی قال فی شرح المنیۃ وروی الترمذی عن ابی ہریرۃ رض قال قال رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لولا ان اشق علی امتی لامرتہم ان یؤخروا العشاء الی ثلث اللیل او نصفہ

وقال حسن صحیح وتاخیرہا الی مابعدہ ای بعد نصف اللیل الی طلوع الفجر مکروہ انتہی مختصراً اور بخاری نے باب تاخیر الظہر الی العصر منعقد کیا ہے اسکی تفسیر مین علامہ ابن حجر فتح الباری مین لکھتے ہین کہ مراد اس سے یہہ ہے کہ مفاد الی کا یہان یہہ ہے کہ برابر اتمام نماز ظہر کے وقت عصر داخل ہو گیا نہ یہہ کہ نماز ظہر وقت عصر مین پڑہی ونصہ باب تاخیر الظہر الی العصر ای الی اول وقت العصر والمراد انہ عند فراغہ منہا دخل وقت العصر کما سیاتی عن ابی الشعثاء الخ پس واضح ہوا کہ تاخیر شی الی شی کے معنی ہوتے ہین کہ شی اول ابتدای شی ثانی پر تمام ہو گئی اور جب آ اور حتی کے معنی ایک ہوئی اور استعمال حتی کا دونو طور پر ہوا تو حتے بہی اسیطور پر مستعمل ہوگا اور حصر کرنا الی کا بیچ استعمال اول کے فقط صحیح نہین اور مولف معیار نے بلا برہان دعوی حصر کیا اور یہہ جو کہا ہے کہ اسحدیث مین حتی واسطے انتہای انتظار کے ہے نہ واسطے انتہای ظہر کے یہہ امر مسلم ہے کہ حتی واسطے انتہای آخر کے ہے مگر وہ آخر جسکا مفعول ظہر پڑا ہے پس وہ آخر اپنے مفعول کے ساتھہ اول وقت عصر پر تمام ہو جائیگا اور یہہ امر ہر ان پڑہنے والا بہی جانتا ہے کہ فعل کی غایت بغیر فاعل اور مفعول اسکی کے نہین ہوگی پس اس محل مین منصفونکو غور چاہیئے کہ حصر کرنا مؤلف کا حتی کو بیچ استعمال اول کی محرف ہے یا تعمیم الی اور حتی کی دونو استعمالونمین اور وہ آیہ کریمہ اور حدیث شریف جو سند مین ذکر کی ہے اس سے فقط یہہ امر معلوم ہوتا ہے کہ حتی واسطے انتہا کے ہے اور اوسکا انکار کسکو ہے البتہ یہہ امر نہین ثابت ہوا کہ حتی استعمال اول مین منحصر ہے دیکھو استعمال ثانی پر واقع ہے آیہ کریمہ ثم اتموا الصیام الی اللیل یعنے روزہ کو تمام کرو رات تک پس اتمام صوم کا ابتدای شب کی متصل ہو جائیگا یعنی فعل اتموا جو واقع ہے صیام پر ساتھہ اس صیام کے ابتدای شب تک ہو چکیگا پہر یہہ کہنا کہ الی اللیل غایت ہے اتموا کی نہ صوم کی تو چاہیئے کہ صوم لیل مین واقع ہو شایان اہل فطانت نہین اور وہ جو علاوہ مین کہا ہے کہ اگر اول وقت عصر کا منتہی ظہر کا ہو تو ثم جمع بینہما کے کیا معنی انتہی بجواب اوسکی ہم کہتے ہین معنی اسکی یہہ ہین کہ جب نماز ظہر آخر وقت ظہر مین ادا کی باینطور کہ منتہا نماز کا اول وقت عصر ہوا بعد اوسکی نماز عصر پڑہی اول وقت عصر مین پس نماز عصر ساتھہ ظہر کے صورت جمع ہو گئی یعنی جمع بین الشیئین جبتک کہ دونو شیئین متحقق نہون ممکن نہین پس جسوقت آخر وقت ظہر مین نماز ظہر ادا کی تو ہنوز جمع بین الصلوتین متحقق نہین ہوا بجہت عدم تحقق صلوۃ عصر کے پہر جب نماز عصر

اول وقت مین پڑہی تو جمع بین الصلوتین متحقق ہوا اور بعد ادای نماز ظہر کے آخر وقت ظہر مین یہہ صادق ہوا ثم یجمع بینہما ساتھہ متحقق کرنے صلوۃ عصر کے اول وقت عصر مین آور وہ جو حدیث مسلم نقل کی ہی كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا عَجِلَ السَّيْرُ يُؤَخِّرُ الظُّهْرَ إِلَى أَوَّلِ وَقْتِ الْعَصْرِ فَيَجْمَعُ بَيْنَهُمَا وَيُؤَخِّرُ الْمَغْرِبَ حَتَّى يَجْمَعَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْعِشَاءِ حِينَ يَغِيبُ الشَّفَقُ انتہی جواب اسکا بہت واضح ہی جواب حدیث سابق سے اور یہہ جو کہا ہی کہ جمع کرنا فقط باعتبار ادای نماز عشا کے غیبوبت شفق مین نہین ہو سکتا اسلئی کہ جمع کرنا مستلزم ہے تعدد اشیا کو انتہی اسکا جواب بھی ہو چکا کہ جمع کرنا بدون تعدد کے ممکن نہین مسلم ہے اور اسجگہہ تعدد متحقق ہے اسلئی کہ جب نماز مغرب آخر وقت مین قبل غیبوبت شفق ابیض کے ادا کی اور منتہای نماز مغرب ابتدای وقت عشا ہوا تو ابہی جمع کرنا بین الصلوتین صادق نہین آیا اور جب نماز عشا اول وقت مین پڑہی تو معنی جمع کے بعد غیبوبت شفق کے متحقق ہوئی اور نیز بیان مذکور سے کہل گیا جواب اس حدیث مرویہ شیخین کا كَانَ رَسُولُ اللهِ صلعم إِذَا ارْتَحَلَ قَبْلَ أَنْ تَزِيغَ الشَّمْسُ أَخَّرَ الظُّهْرَ إِلَى وَقْتِ الْعَصْرِ ثُمَّ نَزَلَ فَجَمَعَ بَيْنَهُمَا الخ اس محل مین صاحب تنویر الحق نے ضمیر بینہما کی راجع کی ہی طرف وقت ظہر اور عصر کے یعنے حدیث مرویہ بخاری مین جسکا یہہ مضمون ہی کہ رسول اللہ صلعم جب کوچ فرماتے پہلے ڈہلنے آفتاب سے تو ظہر کے نماز مین تاخیر فرماتے وقت عصر تک پہر اترکر جمع کرتے درمیان اُن دونون کی الخ محتمل ہے کہ ضمیر بینہما کی راجع ہو طرف وقتین کے جیسے کہ محتمل ہی کہ راجع ہو طرف صلوتین کے اور حدیث مذکور اُس شخص مین بہی یہی احتمال ہی اور جمع بین الوقتین کے معنی یہہ ہین کہ وقت ادای نماز ظہر کو ساتھہ وقت ادای نماز عصر کے جمع کر دیا بایطور کہ نماز ظہر آخر وقت ظہر مین اور نماز عصر اوّل وقت عصر مین پڑہے اور آل سکا او رجوع ضمیر بینہما کا طرف نماز ظہر اور عصر کے واحد ہی کما مر بیانہ اسکی جواب مین [illegible] کہا کہ اس حدیث بخاری مین دونو وقت پہلی مذکور نہین ہین فقط وقت عصر مذکور ہی پس جو غیر مذکور ہو اسکو مرجع ضمیر کیونکر کہین بخلاف ظہر اور عصر کے جسکو ہم مرجع ٹہراتے ہین وہ صراحۃ موجود ہی انتہی جواب اسکا یہہ ہی کہ لفظ اخر الظہر سے وقت ظہر بہی سمجہا جاتا ہی اور وقت عصر بلفظہ مذکور ہے پس پہلی ضمیر سے مرجع اسکا مذکور ہو چکا اور مذکور ہونا مرجع ضمیر کا بلفظہ لازم نہین ہی جیسے کہ شناسان قواعد نحو پر یہہ امر مخفی نہین کہ ضمیر غایب وہ ہی جو موضوع ہو واسطی اُس غائب کی جو پہلی مذکور ہو لفظاً یا معنی یا حکماً قال الشارح الرضی وقسم ايضا المتقدم المعنوی قسمین احدهما ان يكون مستلزم للتفسير

+ اسمین ایک اور تحریف ہی وہ یہ ہی کہ ضمیر بینہما راجع ہی دونو وقتونکی یعنی طرف وقت ظہر اور وقت عصر کے تو معنی یہہ ہوئی کہ جمع کرتے دو وقتونکو ایک وقت مین [illegible] نماز دونو

لفظ متضمن للمفسر بان یکون المفسر جزء مدلول اللفظ کقولہ تعالے اعدلوا ہو اقرب للتقوی ای العدل لان الفعل یدل علے المصدر والزمان والثانی ان یدل سیاق الکلام علے المفسر التزاما لا تضمنا کقولہ تعالی ولابویہ لکل واحد منہما السدس لانہ لما ساق الکلام قبل ذلک فی ذکر المیراث لزم من ذلک السیاق ان یکون ثمہ مورث فجری الضمیر علیہ من حیث المعنی انتہی پہر مؤلف تنویر نے موافق زیلعی اور کرمانی وغیرہما کی یہہ بھی کہا کہ حدیث انس کو جو مروی ہی بخاری و مسلم سے اسکی اسناد مین ابن شہاب زہری ہین اور عادت انکی یہہ تہی کہ حدیث رسول اللہ صلعم مین اپنی طرفسے ایسا لفظ ملا دیتی تھے کہ متمیز نہین ہوتا تہا حدیث سے اور اسکے ساتھہ جمیع الفاظ مذکورہ حدیث ایسی شخص کے صحیح نہین بجہت احتمال ادراج فی المتن کی تفصیل اسکی یہہ ہے کہ ادراج فی المتن عند المحدثین کہتے ہین بڑہا دینے راوی کو اپنی طرفسے ایسا لفظ کہ وہ حدیث مین سے نہو اور بجہت نہونے کسی علامت ممیزہ کے غیر واقفین یہہ توہم کرین کہ یہہ لفظ بھی من حدیث مین داخل ہے قال فی شرح نخبۃ الفکر وشرحہ واما مدرج المتن فہو ان یقع فی المتن کلام لیس منہ ای یذکر الراوی صحابیا او غیرہ فیرویہ من بعدہ متصلا بالحدیث من غیر فصل تمیز عنہ بان یعزوہ لقائلہ صریحا او کنایۃ فیتوہم من لا یعرف حقیقۃ الحال انہ من الحدیث فتارۃ یکون فی اولہ وتارۃ فی آخرہ وہو الاکثر لانہ یقع بعطف جملۃ علے جملۃ انتہی پہر علامہ وجیہ الدین العلوی نے مثال اس ادراج کے جو وسط حدیث مین ہوتا ہی یہہ ذکر کی جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ دارقطنی نے بروایۃ بسرۃ بنت صفوان کے نقل کیا کہ وہ کہتی تہی کہ مین نے سنا رسول اللہ صلعم سے کہ فرماتے تھے جب کسی نے چہولیا ذکر اپنی کو یا انثیین یا رفغین یعنی بغلون کو تو وہ شخص وضو کرلے انتہی پس اس حدیث مین انثیین اور رفغین کو عبد الحمید نے جو راوی ہین اس حدیث کی اپنے طرفسے بڑہا دیا اس مثال سے بوضاحت یہہ معلوم ہوا کہ وہ جو شرح نخبہ مین کہا ہی کہ مدرج المتن وہ ہے کہ متن حدیث مین وہ کلام واقع ہو جو حدیث مین سے نہین ہی الخ مراد اسمین کلام سے لفظ مدرج ہی نہ کلام تام ورنہ لفظ انثییہ اور رفغیہ جو مثال ادراج فی الوسط مین ذکر کیا ہی مفرد ہی کلام تام نہین افراد ادراج سے کیونکر ہوتا اور لفظ مدرج کو کلام کہنا یا تو باعتبار غالب افراد ادراج کے ہی اعنی وہ ادراج جو اخیر مین ہوتا ہی اور وہ اکثر ہے وہ کلام ہی سے ہوتا ہی پس تغلیبا باقی افراد ادراج کو بھی کلام تعبیر کیا یا تسمیہ جز کا باسم الکل کردیا اور لفظ مدرج کو مطلقا کلام کہدیا اور وہ ادراج جو اخیر مین ہوتا ہی وہ واقع ہوتا ہے ساتھہ عطف جملہ کسی اوپر جملہ کے اور اسکو فی نفسہ استقلال بھی ہوتا ہی یعنی افادہ معنی جملی اپنی مین محتاج

متعلق کا ساتھہ کلام سابق کے نہین اور وجہ اکثریت اسکی کی بھی یہی ہی کہ جب یہہ قسم ساتھہ عطف جملہ کی اوپر جملہ
کے ہوتی ہی اور جملہ فی نفسہا افادہ معنی میں محتاج کلام سابق کا نہین ہوتا تو نفے الجملہ اس جملہ مدرج کو تمیز
کلام سابق سے ہوگیا اور حدیث مین التباس کمتر واقع ہوگا پس یہہ قسم کلام روات مین بہت طہور ادراج
اور عدم التباس کے زیادہ واقع ہوگی بخلاف اوس ادراج کے جو اول مین یا وسط حدیث مین ہو کہ اوسکو
جملہ مستقلہ ہونا ضروری نہین آور ابن دقیق العبد نے اوس ادراج کا جو اول یا وسط مین ہوتا ہی انکار کیا اور کہا کہ
وہ جو اول یا وسط مین ہو اوسکو ادراج کہنا ضعیف ہی خصوصاً جسوقت لفظ مدرج مقدم ہو اوپر لفظ مروی
کے یا معطوف علیہ ٹہرے ساتھہ واو عاطفہ کے اسلئی کہ وہ لفظ مدرج جو اول یا وسط مین ہوگا اسصورت
مین متعلق اور متصل ہوگا ساتھہ اوس عامل کے جسکو ذکر کیا ہی رسول اللہ صلعم سے پہر یہہ ادراج نہوسکیگا
اسلئی کہ ادراج تو وہی ہے جو ایسی لفظ سے ہو کہ اوسکو استقلال لفظ سابق سے ہو اور علامہ ابن حجر نے
اس کلام ابن دقیق العبد کو رد کیا اور کہا کہ ادراج کے لئی جملہ مستقلہ اور آخر ہی مین ہونا ضروری نہین اور
اسپر برہان قائم کی قال العلامۃ وجیہ الدین العلوی علے قول النخبۃ وہو الاکثر ای ما یقع فی الآخر ہو الاکثر
الاشہر لانہ یقع بعطف جملۃ علی جملۃ ای فی الواقع فیمکن استقلالہ من اللفظ السابق فیتمیز من لفظ الحدیث
بخلاف ما کان بغیر جملۃ قال ابن دقیق العبد انما یکون الادراج بلفظ تابع یمکن استقلالہ من اللفظ السابق
واستشکل ای ابن دقیق العبد علے الاولین فقال وربما یضعف ان یکون مدرجا فی اثناء لفظ رسول اللہ
صلعم لاسیما ان کان مقدما علے اللفظ المروی ومعطوفا علیہ بواو العطف کما لو قال من مس انثییہ و
ذکرہ فلیتوضأ بتقدیم لفظ انثییہ علی الذکر فہہنا یضعف الادراج لما فیہ من اتصال ہذا اللفظ بالعامل الذی
ہو من لفظ الرسول صلے اللہ علیہ وسلم قال المصنف لا مانع من الحکم علے ما فی الاول والآخر او الوسط
بالادراج واقام الدلیل المؤثر غلبۃ الظن انتہے اب محل غور ہے کہ وہ جو مولف معیار نے کہا ہی کہ
حتے یدخل اور الی وقت العصر جار مجرور ہین اور متعلق ہین یجمع کے اور مین لتیسیب الشفقۃ ظرف ہی یجمع کے
اور ہدایت النحو پڑہنے والا بہی جانتا ہی کہ جار مجرور اور ظرف کو ذرہ بہر استقلال نہین ہوتا اور سوائے
متعلقات کے کچہہ معنی مستقل نہین رکہتی اور حال یہہ ہے کہ مدرج وہ کلمہ ہوتا ہی جسکو فی الجملہ استقلال
ہو جیسے روایت کی خطیب نے الخ کلام بیحاصل ہی اسلئی کہ ناظرین منصفین پر عبارت شرح نخبہ اور حاشیہ
علوی سی جو ہمنے نقل کردی مخفی نرہیگا کہ اوس سی ہرگز یہہ امر مفہوم نہین ہوتا کہ مدرج وہی ہی جسکو

نے الجملہ استقلال ہو البتہ یہہ قول ابن دقیق العید کا ہی جسکو علامہ ابن حجر شارح نخبہ نے رد کر دیا اور اوسکی خلاف پر برہان قائم کر دی آور وہ جو مولف نے کاٹ پھانٹ کر عبارت شرح نخبہ اور حاشیۂ علوی نقل کے اور اپنی غرض فاسد اوس سی نکالی تو اوسمین مولف نے ایسا اختصار اور تقدیم اور تاخیر کی ہی کہ وہ غرض صاحب کتاب سی سراسر مخالف ہی اصلی غرض صاحب کتاب کی تو یہہ ہے کہ ادراج کبھی اول مین اور کبھی آخر مین اور کبھی وسط حدیث مین ہوتا ہی اور وہ جو آخر مین ہوتا ہی وہ اکثر ہی اسو اسطی کہ وہ اخیر والا ادراج واقع ہے ساتھہ عطف جملہ کے اوپر جملہ کے نہ یہہ کہ ادراج بغیر جملہ کے یا بغیر نفی الجملہ استقلال کے ہوتا ہے نہین کما زعم المولف البتہ ابن دقیق العید نے ادراج فی الاول اور فی الوسط کو ضعیف کہا ہی اور آخر والی ادراج کو فقط تسلیم کیا پس اونکی تقدیر پر لفظ مدرج کا جملہ ہونا چاہیئے سو وہی اصول تین کہ ادراج اول اور وسط کو تسلیم نکرین اور ضعیف کہین نہ اسطور پر کہ ادراج اول اور وسط کو مانین پہر لفظ مدرج کا جملہ ہونا ضروری ٹھہرائین آور وہ جو مولف نے بعد نقل کلام ابن دقیق العید کے کہا ہی اقول مثالہ ما روی الخ او اوس سی یہہ امر ظاہر کیا کہ ہماری نظر سو اندکورات حاشیہ علوی کے اور مثلہ ادراج پر بھی ہی اسو اسطی ہم اقول کہکر علیحدہ امثلہ علوی سی ذکر کرتے ہین اسکا حال یہہ ہے کہ یہہ مثال بذکرہ مولف بھی بعینہ حاشیۂ علوی مین موجود ہی اور اوسنے مثال تارۃ نے آخرہ مین ذکر کی ہی اور یہہ جو کہا ہی کہ حتی یدخل اول الی وقت العصر متعلق ہی بجمع کے یہہ امر بھی صحیح نہین اسلیٔ کہ حدیث انس رضہ مین تو لفظ یجمع کا مذکور ہی نہین عبارت اوسکی یہہ ہی اِذَا ارْتَحَلَ قَبْلَ اَنْ تَزِیْغَ الشَّمْسُ اَخَّرَ الظُّهْرَ اِلٰی وَقْتِ الْعَصْرِ ثُمَّ نَزَلَ فَجَمَعَ الخ پس اسمین لفظ الی وقت العصر غایت ہی اخر کے چنانچہ مولف معیار بہی پہلی اسکو بیان کر چکا ہے پس غایت اَخَّرَ کی متعلق ساتھہ یجمع کے نہین ہوسکتی غایت شی کے متعلق ہوتی ہے اپنی مغیا سے علاوہ یہہ کہ جب لفظ یجمع اس حدیث مین موجود ہی نہین تو پھر تعلق ظرف کا ساتھہ اوسکی ماننا شان عقلا کے مناسب نہین اور اسی قیاس پر لفظ حتی یدخل کا سمجھہ لو پس ممکن ہی کہ روایت انس مین لفظ الی وقت العصر الفاظ متن حدیث مین سی نہو اور زہری نے بطریق روایت بالمعنی کے موافق فہم اپنی کے زیادہ کر دیا ہو تو اس لفظ سی حجت اوپر جمع صلوتین کے فی وقت واحد قائم نہوسکی گی آور یہہ جو کہا ہی کہ زہری کی یہہ عادت تھی کہ ادراج فاحش جو مسقط عدالت ہو کیا کرتے بلکہ تفسیر کسی لغت وغیرہ کی کر دیتے تھی تو جواب یہہ ہے کہ ہمنے بھی وہ ادراج جو مسقط عدالت ہو طرف زہری کی منسوب نہین کیا

اور نہ ادراج لفظ مذکور کو مسقط عدالت کہا لیکن جب لفظ الی وقت العصر وغیرہ روات زہری مین پایا گیا اور جار مجرور یا اور الفاظ غیر جملے کا بڑھا دینا بھی قسم ادراج سے ٹھہرا اور عادت زہری ادراج کی تھی پس الفاظ مذکورہ سے باعث احتمال مدرج ہونیکی برہان اوپر جمع صلوتین کے قائم نہو سکیگی اگرچہ زہری کی عدالت مین اس ادراج سے قدح نہوا اور حدیث صحیح ہوا اور باقی جوابات اس حدیث کی کلام سابق ہمارے سے ظاہر ہین فلا نعیدہا اور وہ جو مؤلف معیار نے بعض ادلہ جمع صوری کو اعذار قرار دیکر اوس سکے جوابات دیئے ہین اگرچہ رد اکثر اجوبہ کا کلام سابق سے اوپر فہیم منصف کی مخفی نہین ہے لیکن چونکہ مؤلف معیار نے اوسمین بعض اطالت کی ہے لہذا ہمکو بھی سوا مذکور سابق کے فی الجملہ تفصیل چاہیئے آب سنو کہ صاحب تنویر نے یہ حدیث عبد اللہ بن مسعود رض کے بروایت نسائی نقل کی اخبرنا اسماعیل بن مسعود عن خالد عن شعبۃ عن سلیمان عن عمارۃ بن عمیر عن عبد الرحمان بن یزید عن عبد اللہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ سلم یصلی الصلوۃ لوقتہا الا بجمع وعرفات انتہی اور سوا اسکی اور بھی بعض احادیث بروایت طحاوی نقل کرکے النسی یہہ امر مستنبط کیا کہ کیفیت جمع صلوتین کے یہہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک نماز کو تاخیر فرماکر آخر وقت مین اور دوسرے کو تقدیم فرماکر اول وقت مین ادا فرماتی تھے پس یہہ جمع فعلا ہی نہ وقتا اور اس تقدیر پر سب احادیث باہم جمع اور مطابق ہوگئیں اور تعارض جاتا رہا ورنہ حدیث عبد اللہ بن مسعود جو مروی ہے نسائی کے معارض ہوگی احادیث جمع کی انتہی خلاصتہ کلامہ اسکی جواب مین جو مؤلف معیار نے کہا کہ حدیث نسائی کی نامقبول اور متروک ہے کیونکہ اسحدیث کی دو راوی مجروح ہین ایک سلیمان ابن الارقم کہ اسکی توثیق اور تعدیل کسی نے نہین کی بلکہ ضعیف کہا اوسکو اور ایک خالد بن مخلد یہہ شخص رافضی تھا اور صاحب احادیث افراد کا کہا تقریب مین سلیمان بن ارقم البصری ابو معاذ ضعیف انتہی اور بھی کہا خالد بن مخلد القطوانی ابو الہیثم البجلی مولاہم الکوفی صدوق یتشیع ولہ افراد انتہی پس جواب اسکا اولا یہہ ہے کہ نسائی نے جسطرح سلیمان بن ارقم کی حدیث اخراج کی ہے اسیطرح سلیمان بن الاشعث اور سلیمان بن بابیہ المکی اور سلیمان بن داود حماد المہری اور سلیمان بن داود الخولانی ابو داود الدمشقی اور سلیمان بن داود العتکی اور سلیمان بن شمیم اور سلیمان بن مسلم اور سلیمان بن سیف اور سلیمان بن عامر بن عمر الکندی اور سلیمان بن عبد اللہ بن محمد اور سلیمان بن عبید اللہ بن عمرو اور سوا انکی اور بہت سی مسمی بسلیمان سے روایت کی ہے اور اکثر ان صاحبون مین سے ثقات اور عدول ہین کما لا یخفی من التقریب لابن حجر اب مؤلف معیار نے اپنی زعم مین ان سلیمان کو جو

روات حدیث مذکور مین سے ہین سلیمان بن ارقم قرار دیکر اونکا ضعیف ہونا تقریب سے نقل کیا اور آپ کوئی
قرینہ اور برہان نہین ہے کہ یہہ سلیمان سلیمان بن ارقم ہین اور اسیطرح خالد بن مخلد جیسے ایک شیخ ہین شیوخ نسائی
سے اسیطرح خالد بن علی اور خالد بن میسرة الطفاوی اور خالد بن یزید بن صالح بہی شیوخ نسائی سے ہین
بوسائط اور اکثر انمین سے قریب ہین طبقہ مین کما فی التقریب پہر کیا وجہ کہ مؤلف نے خالد مذکور کو خالد بن
مخلد ٹہرا کر اونکا ضعف ثابت کیا ممکن ہے کہ یہہ خالد مذکور اور ہون غیر ضعیف اور ثانیاً یہہ کہ ہمنے تسلیم کیا
کہ یہہ سلیمان اور خالد وہی ہین جنکو مؤلف نے سلیمان بن ارقم اور خالد بن مخلد ٹہرایا اور اونکا ضعف
بوجہ مذکور ثابت کیا لیکن یہہ مقدار ضعف جو مؤلف نے حق مین اونکے نقل کے ہے حدیث اونکی کو حجیت سے ساقط
نہین کرتے اسلئے کہ سلیمان بن ارقم کو جو ضعیف کہا تو اول یہہ جرح غیر مفسر ہے اور مولف جابجا تسلیم کر چکا
ہے اور بیچ نفس الواقع جرح غیر مفسر پر تعدیل مقدم ہوتی ہے اور روایت کرنا نسائی کا حدیث ابن ارقم کو تعدیل ہے ابن
ارقم کی نسائی سے کما ہو مسلم عند المؤلف پس یہہ جرح غیر مبین مقابلہ تعدیل نسائی مین غیر مقبول ہے اور ثانیاً
یہہ کہ مؤلف خود علامہ شامی سے نقل کر چکا ہے کہ تخریج کرنا کسی محدث کا حدیث کو کسی شیخ کی تعدیل ہے
اُس محدث سے اُس شیخ کو پس نسائی کہ وہ شخص معتبر ہین عند المحدثین مخرج ہوئی حدیث ابن ارقم کی تو معدل
ہوئی اونکی پس اونکے حق مین یہہ کیونکر صادق آیا کہ انہون کی تعدیل کسی نے نہین کی اور اسیطرح
خالد بن مخلد کہ یہہ مرتبہ خامسہ مین سے ہین موافق اصطلاح صاحب تقریب کے اور حدیث مرتبہ خامسہ کی مطلقا
متروک نہین ہے کما قال فی التقریب الخامسة من قصر عن الرابعة قليلاً واليه الاشارة بصدوق سيء الحفظ
او صدوق يهم او له اوهام او يخطئ او تغير بآخره ويلتحق بذلك من رمي بنوع من البدعة كالتشيع والقدر
والنصب والارجاء والتجهم انتهى وقال في شرح نخبة الفكر وشرحه وقيل يقبل ما لم يكن داعياً الى بدعته
لان رغبته في اتباع الناس هواه وتزيين بدعته قد يحمله على تحريف الروايات وتسويتها على ما يقتضيه
مذهبه وهذا فی الاصح وقال ابن الصلاح وهذا المذهب اعدل المذاهب واولاها وهو قول الاكثر من العلماء انتهى
پہر ہمنے یہہ بھی تسلیم کیا کہ حدیث ان دونو صاحبونکی قابل احتجاج نہین لیکن جبکہ قوت مؤید اس حدیث
کے روایت شیخین اور ابی داود کی ہوئی تو یہہ ضعف اسکا اور غیر محتج بہ ہونا جو فی نفسہ تہا نہ باقی رہا
البتہ اتنی بات ہے کہ روایت شیخین اور ابی داود مین لفظ عرفات کا نہین ہے اور ظاہر یہہ ہے کہ ذکر جمع
عرفات کا بسبب شہرت اُسکی کے چہوڑ دیا ہے اور اگر یہہ کہو کہ اس تقدیر پر ہم کہین گے کہ ذکر جمع سفر

بھی بجہت شہرت کے نہین کیا پس حدیث مذکور مین سی جمع سفر بھی مستثنے ہوگی تو ہم کہین گے کہ جمع صلوتین سفر مین بمعنے مذکور تمہاری ہرگز مشہور بین الصحابہ نتہا بلکہ خلاف اسکا مشہور ہی حضرت عایشہ رض اور حضرت عمر رض اسکا اشد انکار کرتے ہین اور روایت کرنا چند صحابہ کا احادیث جمع سفر کو باآنکہ وہ محمول ہوسکتی ہین اوپر جمع صوری کے موجب شہرت جمع سفر نہین ہوتا ورنہ عایشہ رض صدیقہ اور عمر رض وغیرہما من الصحابۃ اسکا انکار نکرتے بخلاف جمع عرفات کی کہ اسکا انکار کسی نے اعیان صحابہ مین سی نہین کیا اور اگر کہو کہ حدیث خالد بن مخلد اور سلیمان بن الارقم متروک نہین لیکن بیچ مقابلہ روایات جمع سفر کے قابل قبول نہین اسواسطے کہ احادیث جمع سفر کہ بروایت شیخین ثابت ہین مرجح ہین اوپر غیر کے تو ہم کہین گے کہ ترجیح احادیث جمع سفر کو توجب دیکاتی کہ حدیث مذکور اور احادیث جمع سفر مین تعارض ہوتا اور جب ہمنے احادیث جمع سفر کو اوپر جمع صوری کے محمول کیا اور تاویلات ظاہرہ اور محامل واضحہ اوسکے ذکر کر دئے تو اب معارضہ کہان باقی رہا کہ طرف ترجیح کی رجوع صحیح ہو پہر صاحب تنویر نے دوسری دلیل جمع صوری کی یہہ گزاری کہ عبد اللہ بن مسعود رض نے رسول اللہ صلعم سے نقل کیا کہ سفر مین دو نمازین جمع فرماتے تھے پہر انہین سی نقل کیا کہ وہ کہتے تھے کہ کبھی رسول اللہ صلعم نے سوا مزدلفہ اور عرفات کے کوئی نماز غیر وقت معتاد مین نہین پڑہی پہر فعل عبد اللہ بن مسعود رض کا نقل کیا عبد الرحمن بن یزید سی کہ انہون نے کہا کہ مین عبد اللہ بن مسعود رض کے ساتھہ تہا حج مین پس وہ نماز ظہر کو تاخیر کرتے تھے اور عصر کو تعجیل کرتے تھے اور مغرب کو تاخیر اور عشا کو تعجیل کرتے تھے اس فعل اور پہلے قول عبد اللہ بن مسعود رض سی یہہ امر ظاہر ہے کہ جمع مذکور احادیث جمع مین صوری ہے نہ حقیقی اسکی جواب مین مؤلف معیار نے کہا کہ فعل ابن مسعود رض کا مفسر احادیث مجملہ جمع کا نہین ہوسکتا اسلئے کہ تفسیر ان احادیث مجملہ کی خود فعل رسول اللہ صلعم سی بروایت بخاری و مسلم وغیرہما ہوئی پس حاجت مفسر ٹھہرانے فعل ابن مسعود رض کی کیا ہے جواب اسکا یہہ ہی کہ کسی روایت سی خواہ ضعیف ہو یا قوی ابتک جمع حقیقی ثابت نہین ہوئی کلام دلبستہ مؤلف نی اپنی زعم مین ثبوت قرار دیا اور غلطی اوسکی اوپر ناظرین منصفین کے ساتھہ غور کرنے کلام سابق راقم الحروف کی مخفے نرہیگی پس جب جمع حقیقی فعل رسول اللہ صلعم سے ثابت نہوئی اور احادیث مذکورہ محتمل ٹھہری جمع صوری کی تو فعل ابن مسعود رض کا قطعا مفسر پڑیگا ان احادیث مجملہ کا خصوصا اپنی روایت جمع سفر کا بدرجہ اولی پڑیگا اور قطع نظر ازین جب احادیث جمع محتمل دو نوکی ہوئی تو مؤلف معیار کے ہاتھہ مین کونسی برہان باقی رہی اوپر جمع حقیقی کے تیسری دلیل صاحب تنویر کے

اوپر جمع صوری کے یہہ ہی کہ روایت ہی عبد اللہ بن عباس سی کہ انہون نے کہا کہ صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعًا وثمانیًا الظہر والعصر والمغرب والعشاء رواہ البخاری وفی مسلم عنہ صلی رسول اللہ صلی ٢اللہ علیہ وسلم الظہر والعصر جمیعًا والمغرب والعشاء جمیعًا فی غیر خوف ولا سفر وروی الطحاوی عن جابر بن عبد اللہ جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظہر والعصر والمغرب والعشاء بالمدینۃ للرخص من غیر خوف ولا علۃ وفی النسائی عن عبد اللہ بن عباس صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ ثمانیًا جمیعًا وسبعًا جمیعًا اخر الظہر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء انتہی پس یہہ حدیث نسائی کی مبین ہے اس امر کے کہ جمع بین الصلوتین جو پہلے احادیث مین مذکور ہے کیفیت اوسکی یہہ ہے اور اگرچہ یہہ احادیث جمع کے حالت اقامت مین ہین لیکن حالت سفر مین بہی کیفیت جمع یہی تہی اسلئے کہ کسی روایت سی تصریحًا جمع حقیقی ثابت نہین ہوئی کما مر البتہ جمع مطلقًا ثابت ہی پس بقرینہ جمع صوری حالت اقامت کی یہہ بات معلوم ہوئی کہ جمع مطلق حالت سفر کی بہی محمول ہے اسی جمع صوری پر اور در صورت حمل کرنے جمع سفر کی اوپر جمع صوری کے سب احادیث مین بہی دفع تعارض ہوتا ہی اور مخالفت صریحہ نص قطعی قرآن سی بھی نہین ہوتی پس محمول کرنا احادیث مذکورہ کا اسی محمل پر ضروری ہوا پہر یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہہ احادیث جمع مقیم کے ہین اسپر جمع سفر کو قیاس کرنا مع الفارق ہوا اور یہہ قیاس ہے مقابلہ نصوص مین اسلئے کہ بروایت شیخین وغیرہما سی جمع حقیقی حالت سفر مین ثابت ہو چکی ہی الخ ساقط ہوا اسواسطے کہ یہہ قیاس نہین ہی بلکہ بقرینہ جمع مقیم کے جمع مطلق سفر کو حمل کیا ہی اوپر جمع صوری کے جمعًا بین الادلہ اور مخالفت نصوص کے بھی اسمین نہین اسلئے کہ کسی نص سی صراحۃً مؤلف فی جمع حقیقی نہین ثابت کی اور وہ جو اپنی زعم مین نصوص جمع حقیقی کی قرار دیتے ہین اونکا حال مفصل ہم لکہہ چکے نمار منصف وسالم ہو جائیگا کہ حق کس جانب ہے اور وہ جو مؤلف معیار نے تنبیہ مین جہگڑا اتحاد جمع مقیم کا نووی وغیرہ سی نقل کیا ہی اوسکی تحقیق سے ہماری غرض اس محل مین متعلق نہین لہذا اسکی رد و قبول مین ہم بحث نہین کرتے چوتہی دلیل مؤلف تنویر کے جسکو صاحب معیار نے باعث ثالث قرار دیا ہی وہ ہے کہ حدیث انس رض مین کلمہ الے کو واسطے انتہاء صلوۃ الظہر کے قرار دیکر جمع صوری ثابت کی اور مؤلف معیار نے اوسپر بہت سا شغف کیا ہی پس ہمنی جواب اوسکا ہر ہر محل پر تفصیل دیدیا اب حاجت اعادہ نہین پانچوین دلیل مؤلف تنویر کی یہہ ہے کہ عبد اللہ بن واحد اور نافع سی ابو داؤد نے روایت کی کہ موذن عبد اللہ بن عمر رض نے کہا کہ نماز کا وقت ہو گیا فرمایا ابن عمر نے چل یہانتک کہ جب غروب

شفق کا قریب ہوا سواریسی اتری پس مغرب کی نماز پڑہی پہر منتظر رہی یہانتک کہ شفق غائب ہوگئی پہر نماز عشا پڑہی پہر کہا کہ جب رسول اللہ صلعم کو جلدی ہوتی تہی سفر مین تو وہ اسیطرح پر عمل فرماتے تہے اور یہی حدیث ابو داود نے ابن جابر وغیرہ سے بہی روایت کی ہے اور وہ نافع سے روایت کرتے ہین اسکی جواب ہین جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہہ حدیث منکر ہے اسلئی کہ مخالف ہی صحاح کے اور خود ضعیف ہی اسلئی کہ ایک راوی اسکا محمد بن فضیل مجروح ہی کہ نسبت کیا گیا ہی طرف رفض کے اور مقلب الاحادیث ہے اور حدیث مرفوع کو موقوف کر دیا کرتا تہا انتہی اسکا جواب یہہ ہے کہ یہہ حدیث ہرگز مخالف روایات صحاح نہین ہے تفصیل اسکی گزر چکی البتہ زعم مؤلف کے مخالف ہے اور زعم مؤلف عبارت صحاح سے نہین اور ہرچند کہ تفصیل روایات صحاح اور محامل صریحہ صحیحہ اوسکی پیشتر مذکور ہو چکے لیکن یہانپر بطرز اختصار و تذکیر ما مضی پہر کہا جاتا ہے کہ روایت مسلم جو ابو جحیفہ سے مروی ہے اور روایت بخاری جو جمع تقدیم مین نقل کے ہی اونمین جمع بین المغرب والعشا کا ذکر نہین اور نہ کوئی قرینہ مخالف جمع صوری موجود ہی پس روایت مذکورہ اسلئی اوسکی مخالف اوسکی نہوئی اور روایت ابی داود ترمذی جو معاذ سے مروی ہے اور اونمین یہہ لفظ ہے وَإِذَا ارتحل قبل المغرب أخَّر المغرب حتى يُصَلِّيَهَا مع العشاء وإذا ارتحل بعد المغرب عجّل العشاء فصلّاها مع المغرب اسمین کچہہ ادای نماز کا قبل غیبوبت شفق یا بعد غیبوبت شفق ذکر نہین ہے پس ممکن ہے کہ جب رسول اللہ صلعم تاخیر مغرب فرماتے ہون تو باینطور فرماتے ہون کہ جب غروب شفق قریب ہوتا ہو تو نماز مغرب ادا کرتے ہون اور بعد اوسکی جب شفق غایب ہو لیتے ہو تو نماز عشا ادا فرماتے ہون پس یہہ حدیث مذکور ابی داود مبین ہوگی دونو روایتون مجمل و محتمل کے اور بالفرض اگر روایت مذکورہ مخالف بہی ہوان دونو روایتون کے تو مخالفت ابی داود کی اپنی روایت سے اور مخالفت انہین کی ترمذی سے حدیث کو ضعیف نہین کر دیتی اسلئی کہ ابو داود و ترمذی سے مرتبہ مین کم نہین ہین کما لا یخفی اور یہہ روایت مسلم کے نافع سے ہے أن ابن عمر كان إذا جدّ به السير جمع بين المغرب والعشاء بعد أن يغيب الشفق الخ اسکی معنی یہہ ہین کہ جمع جو بین المغرب والعشا متحقق ہو تو بعد غیبوبت شفق کے تہا پس اس سے یہہ لازم نہین آتا کہ نماز مغرب کو بہی بعد غیبوبت شفق کی پڑہا ہو بلکہ جائز ہے کہ نماز مغرب قبل غروب شفق کی پڑہی ہو اور متصل اوسکی بلا فاصلہ قلیلہ شفق غائب

ہوئی ہو بعد اوسکے نماز عشا پڑہی ہو پس جمع بین الصلوتین بعد شفق ہی کے متحقق ہوا اگرچہ
نماز مغرب پیش از غیبوبت شفق ادا ہوئی پس اس روایت مسلم سے بھی روایت مذکورہ مخالف نہوے
اور یہہ روایت ترمذی ابن عمر سے انہ استغیث علی بعض اہلہ فجد بہ السیر واخر المغرب حتی غاب الشفق
ثم نزل فجمع بینہما با آنکہ مخالفت اسکی ابوداؤد کو مضر نہیں بھی مخالف روایت مذکورہ نہیں
اسلیے کہ شفق دو قسم ہے ایک شفق سرخ اور ایک شفق سفید پس وہ جو روایت ابی داؤد میں ہے
کہ نماز مغرب قبل غروب شفق کے پڑہی ممکن ہے کہ مراد اس سے شفق سفید ہو اور وہ جو روایت
ترمذی میں واقع ہوا کہ ابن عمر نے نماز مغرب میں تاخیر کی یہاں تک کہ شفق غائب ہوئے پھر اترے
الخ پس مراد اس سے شفق سرخ ہی اور نزدیک امام ابی حنیفہ کے روایت مختار میں شفق سرخ کے
بعد وقت نماز مغرب باقی رہتا ہی غیبوبت شفق سپید تک تو پڑہنا نماز مغرب کا وقت عشا میں لازم
نہوا اور جمع بین الحدیثین متحقق ہوا بلا تکلف وتعسف قال فی مجمع البحار ناقلا عن النہایۃ الشفق یقع علی
الحمرۃ فی المغرب بعد الغروب وعلی البیاض الباقی بعدہا انتہی اور روایت بخاری جو سالم بن
عبد اللہ سے مروی ہی جسمیں یہہ ہے قلت لہ الصلوۃ فقال سر حتی اذا سار میلین او ثلثۃ ثم
نزل فصلے الخ بھی منافی نہیں اسلیے کہ سوار تیز رفتار غروب شمس سے لیکر قبل دخول عشا تک دو
تین میل سے زیادہ جا سکتا ہی اور وہ روایت بخاری جو اسلم سے نقل کی ہی جسمیں یہہ ہی
فاسرع السیر حتی اذا کان بعد غروب الشفق ثم نزل فصلی المغرب والعتمۃ جمع بینہما الخ اسکا
جواب وہی ہی جو روایت ابی داؤد و ترمذی میں گذر چکا اور وہ روایت نسائی جو اسمعیل بن عبد الرحمن
سے نقل کی جسمیں یہہ ہے فلما غربت الشمس ہبت ان اقول لہ الصلوۃ فسار حتی ذہب بیاض
الافق وفحمۃ العشاء ثم نزل الخ جواب اسکا یہہ ہی کہ اولا تو اسکی مخالفت ابو داؤد کے
روایت کو مضر نہیں اور ثانیا یہہ کہ مراد فحمۃ العشاء سے اتنے حصہ اول لیل ہے کہ جسکی جاتی رہنی
سے وقت مغرب کا جاتا رہنا ضروری نہیں اور مراد بیاض افق سے وہی فحمۃ العشاء ہی اور اول
لیل میں مشاہد اور محسوس ہے کہ فی الجملہ سپیدی جانب غرب میں ہوتی ہی سوا اس سپیدی کے
جو بعد شفق سرخ کے ہوتی ہی اور اوسکی زائل ہونی سے وقت عشا داخل ہو جاتا ہی قال
فی مجمع البحار فحمۃ العشاء ہی اقبالہ واول سوادہ یقال للظلمۃ بین صلوتی العشاء فحمۃ انتہی

وہکذا فے القاموس اور اسیطرح باقی روایات مذکورہ مین تطبیق واضح ہی حاجت تطویل
نہین اور محمد بن فضیل کو جو ضعیف کہا ہی حال اسکا یہہ ہی کہ بلاشبہہ بقول حسا تقریب
انکو نسبت طرف تشیع کی کیا ہی لیکن نسبت تشیع سی حدیث اونکی ضعیف اور متروک نہین
ہوتی اسلئی کہ تشیع بدعت مفسقہ ہی اور بدعت مفسقہ سی جب روایت متروک ہوتی ہی کہ راوی
طرف بدعت کی داعی ہوا وسکی اور حدیث مذکور اس قسم سی نہین قال فی شرح نخبۃ الفکر
ثم البدعۃ اما ان یکون بمکفر او بمفسق فالاول لا یقبل صاحبہا الجمہور والثانی یقبل من لم
یکن داعیۃ فی الاصح الا ان یروی ما یقوی بدعتہ فیرد علی المختار وبہ صرح الجوزجانی و
النسائی انتہی اور یہی جواب ہوسکتا ہی باقی اعتراضات کا جو مؤلف معیار نے اوپر روات
احادیث کے کئی ہین اور اگر کہا جاوے کہ اگرچہ یہہ روایتین متروک نہین لیکن بمقابلہ روایات
صحیحہ صحاح مین نہین ہوسکتین اسلئی کہ وہ روایات ان نقصونسی بری ہین تو جواب یہہ ہے
کہ یہہ امر جب قابل کو نافع تہا کہ روایات مذکورہ صحاح اور ان روایتونمین مخالفت صریحہ
ہوتی اور بلا تعسف تطبیق نہ ہوسکتی اور جب ہمنی وجوہ واضحہ تطبیق کے بیان کر دی تو مخالفت
کہان رہی کہ اوسکی سبب سی ترجیح روایات صحاح کیجاوی اور وہ جو چوتھی روایت نسائی
مین مؤلف معیار نے لکھا کہ وہ شاذ ہی اسلئی کہ اسمین یہہ ہی کہ ابن عمر نے اس رات مین مغرب
وعشا کو مثل ظہر اور عصر کے بین الوقتین پڑہا حالانکہ یہہ امر مخالف ہی صحاح کی جواب اس کا
ہو چکا کہ یہہ امر اصلا مخالف صحاح نہین کما مر پس دعوی شذوذ بلا دلیل اور غیر مقبول ہی اور
وہ جو پہلے مؤلف معیار نے کہا تہا روایۃ ابی داود عن جابر و قولہ رواہ عبد اللہ بن
العلاء عن نافع تعلیقا والتعلیق لا یکون حجۃ انتہی کلام غیر محصل ہی اسلئی کہ حجیت تعلیق
کے مطلقا ممنوع نہین ہی بلکہ حدیث معلق جسوقت دوسری طریق سے مسند مروی ہو
تو لایق حجیت ہوتی ہی اور اوسکی حجیت مین کسیکو کلام نہین ہی قال فی شرح نخبۃ الفکر
قد یحکم بصحتہ ان عرف بان یجیٔ مسمی من وجہ آخر انتہی اور دونو حدیثین مذکورہ اسیطور پر
ہین کہ ابو داود نے انکو بوجہ آخر مسند ذکر کیا ہے و عبارتہ حدثنا ابو داود حدثنا
محمد بن عبید المحاربی حدثنا محمد بن فضیل عن ابیہ عن نافع و عبد اللہ بن واقد ان مؤذن

ابن عمر قال الصلوة قال سر حتى اذا كان قبل غيوب الشفق نزل فصلى المغرب ثم انتظر حتى غاب الشفق فصلى العشاء ثم قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا عجل به امر صنع مثل الذي صنعت فسار في ذلك اليوم والليلة مسيرة ثلاث قال ابو داود ورواه ابن جعفر عن نافع نحو هذا باسناده حدثنا ابو داود حدثنا ابراهيم بن موسى الرازي قال اخبرنا عيسى بن جابر بهذا المعنى قال ابو داود ورواه عبد الله بن العلاء عن نافع قال حتى اذا كان عند ذهاب الشفق نزل فجمع بينهما انتہے اب محل غور ہی کہ پہلی روایت جسمین محمد بن فضیل ہین اسکو ابو داود کہتے ہین کہ ابن جابر نے نافع سے ساتھ اسناد اپنی کے روایت کی پھر اسناد اپنی ابن جابر تک ساتھ قول اپنی کے حدثنا ابراهیم بن موسی الرازی الخ بیان کر دی پس حدیث مذکور معلق کیونکر ہو سکی کہ تعلیق عبارت ہے اسقاط راوی کا اول سند سی ایک ہو یا زیادہ کما قال فی مقدمۃ المشکوۃ وغیرہ والسقوط ان کان من اول السند یسمی معلقا وهذا الاسقاط تعلیقا انتہے اور علی التسلیم روایت مذکورہ مسند مذکور ہو چکی ساتھ اسناد محمد بن عبید المحاربی کے پس کیا حجیت ہو گئی اور جب یہہ امر ثابت ہوا کہ روایت مذکورہ مخالف روایت صحیحین کے نہیں اور محامل صحیحہ صریحہ جمع بین الروایتین کے موجود ہین پس تقدیم صحیحین اوپر غیر صحیحین کے جو کلام شاہ ولی اللہ سے نقل کی ہی ہمکو کچھہ مضر نہین ہو سکتی کہ تقدیم اور ترجیح وقت تعارض اور عدم امکان تطبیق کے کیجاتی ہی کما مر مرارا اور یہہ قاعدہ کہ جو حدیث ضعیف مقابل صحیح کے پڑی وہ منکر ہوتی ہی مسلم ہی لکن ہمین مضر نہین ہو سکتی کہ اولا حدیث مذکور ضعیف نہین ثانیا کلام اور تھا یہہ کہ مقابلہ بین الحدیثین در صورت تطبیق کے باقی نرہا پس زعم مؤلف معیار باطل ہوا اور جمع صوری مرتبہ ثبوت کو پونچی اور کوئی دلیل صاحب تنویر کے موافق قواعد بحث کے مؤلف معیار سے اٹھہ نسکے اور وہ حدیث مرویہ طحاوی جو مؤلف معیار نے خود نقل کر کے اسکا ضعف ثابت کیا ہی ہمکو اوسکی جواب سی علاقہ نہین ہو سکتی کہ ہماری مستندات سی وہ نہین ہی اور نہ ہماری استدلال اوسپر موقوف چہٹی دلیل صاحب تنویر کی یہہ ہے کہ امام محمد رح نے اپنی موطا مین نقل کیا ہی بسند اپنی کے کہ عمر رض نے نامہ لکھا اطراف بلاد مومنین مین کہ اوسمین منع کیا تہا جمع بین الصلوتین سی اور یہہ خبر دی کہ جمع کرنا دو نماز دنکا ایک وقت صلوۃ مین کبیرہ ہی گناہون سی اور اس نامہ پر کسی صحابی کا انکار نہین پایا گیا پس معلوم ہوا کہ جمع بین الصلوتین جو احادیث جمع مین وارد ہی

محمول سے جمع صوری پر اسکی جواب مین جو مؤلف معیار نے کہا ہی کہ منع کرنا عمر رض کا جمع
بین الصلوتین سی حالت اقامت مین ہتہا نہ سفر مین انتہی ساقط ہی اسلیئے کہ نہی جمع صلوتین سے فی وقت
واحد علی الاطلاق وارد ہی اوسکو بلا قرینہ اور برہان کے حالت حضر پر محمول کرنا کیونکر مقبول و
مسموع ہو اور اگر کہئے کہ باحادیث مذکورہ جمع سفر کی بہی مطلق کو مقید بحالت حضر کیا گیا تو کہا جائیگا
کہ محامل صریحہ احادیث مذکورہ کی مفصلا مذکور ہو چکی منصف بصیر پر دیکہنی اوسکی سے خوب واضح
ہو گا کہ کیونکہ اونمین سے حتما اور قطعا دلالت اوپر جمع حقیقی کے نہین ہی پس قرینہ صارفہ نہے
مطلق کا طرف مقید کی نہین ہو سکتی آور مؤلف تنویر نے حدیث طبرانی بطور تائید ذکر کے تہی اگر اسمین ذکر
سفر نہو اور تائید مذکور بالفرض صحیح نہو تو نہو اوسکی اوٹہنی سی مدعا ہمارا باطل نہین ہوتا آور وہ جو حدیث
ابی داؤد سوا مذکورات مؤلف تنویر کے خود مؤلف معیار نے نقل کی ہی اور بصراحت تمام جمع صوری
پر دال ہی مسلم ہی اور مؤید ہی ہماری مدعا کی آور وہ جو مؤلف معیار نے اوسکی جواب مین کہا ہی
کہ یہہ حدیث مرسل ہے اور حدیث مرسل قابل احتجاج نزدیک علماء شافعیہ کے نہین ہوتی حال اسکا
یہ ہے کہ اول تو حدیث مذکور مرسل نہین صحیح متصل الاسناد ہی البتہ مؤلف معیار نے اپنی زعم فاسد
سے اوسکو مرسل ٹہرایا ہی کیونکہ الفاظ حدیث مذکور کے نسخ قدیمہ قلمی سی اور بہی نسخ جدیدہ مطبوعہ سی
ہم نقل کرتے ہین حدثنا عثمان ابن ابی شیبۃ وابن المثنی وہذا لفظ ابن المثنی قالا حدثنا ابو اسامۃ
قال ابن المثنی قال اخبرنی عبد اللہ بن محمد بن عمر بن علی بن ابی طالب عن ابیہ عن جدہ ان علیا
کان اذا سافر سار بعد ما تغرب الشمس حتی تکاد ان تظلم ثم ینزل فیصلی المغرب ثم یدعو بعشائہ فیتعشی
ثم یصلی العشاء ثم یرتحل ویقول ہکذا کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصنع انتہی اب غور کرنا چاہیے
کہ یہہ روایت عثمان بن ابی شیبہ اور ابن المثنی کی ہی اور وہ دونو روایت کرتے ہین ابو اسامہ سے
باینطور کہ ابو اسامہ کہتی ہین کہ مجکو خبر دی عبد اللہ بن محمد نے اور وہ روایت کرتے ہین اپنی باپ محمد سے
کہ انہون نے روایت کی اپنی باپ عمر بن علی بن ابی طالب سی اور یہہ عمر دادا ہوئی عبد اللہ بن محمد کے اسمین ملاقات
محمد بن عمر کی علی رض سی کب مبحوث عنہ ہی اور محمد بن عمر علی رض سی کب روایت کرتے ہین کہ انکی ملاقات
علی رض سی واسطے اتصال سند کے درکار ہو وہ تو اپنی باپ عمر سی روایت کرتے ہین اور اونکی باپ عمر
احوال اپنی باپ علی کا جو دیکہا ہی نقل کرتے ہین پس اسناد حدیث متصل ہی اور زعم ارسال جسکو مؤلف

معیار نے جواب قرار دیا ہی باطل ہوا اور حدیث قوی سند مقبول مؤلف معیار سی تائید ہماری مدعا
کے بخوبی ظاہر ہی شاید مؤلف معیار نے یہہ زعم کیا کہ ضمیر مجرور عن ابیہ کی راجع ہی طرف عبد اللہ کی اور
ضمیر عن جدہ کی راجع ہی طرف محمد کے کہ وہ باپ ہین عبد اللہ کے اور دادا انکی علی ہین پس موافق
اس زعم کے واسطی اتصال سند کی ملاقات محمد بن عمر کے علی رضی سی درکار ہی اور بدون ملاقات حدیث
مرسل ہوگی اور یہہ زعم باطل ہی اولا اسلئی کہ اسمین انتشار ضمیرین لازم آتا ہی اسواسطی کہ ضمیر ابیہ کے
تو راجع ہی طرف عبد اللہ کی اور ضمیر عن جدہ کی راجع ہوئی طرف محمد بن عمر کی اور ثانیا اسلئی کہ ارجاع
ضمیر عن جدہ کا طرف اب راوی کے خلاف ظاہر ہے جبتک کوئی قرینہ صارفہ عن الظاہر موجود نہوگا تو عدول
ظاہر متبادر سی صحیح نہین قال العلامۃ القاری فی المرقاۃ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ یحتمل ان یکون
الضمیر راجعا الی عمرو ویکون الحدیث مرسلا لان جد عمرو ہو محمد بن عبد اللہ بن عمرو التابعی وان یکون
راجعا الی شعیب مع ما فیہ من تفکیک الضمیرین فالحدیث متصل الخ اور نظایر اسکی جسمین ضمیر عن جدہ کو
راجع کیا ہی طرف راوی کے نہ باپ اوسکی کے کثیر ہین لیکن ہم دو چار بطور مشتے نمونہ خروارے ذکر
کرتے ہین تاکہ بطلان زعم ارجاع ضمیر کا طرف اب راوی بلا قرینہ صارفہ ظاہر ہو جاوی روی
الترمذی وابو داود عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلعم انہ قال فی المستحاضۃ تدع الصلوۃ
ایام اقرائہا قال یحیی ابن معین جد عدی اسمہ دینار کذا فی المشکوۃ وفی شرح نخبۃ الفکر ومنہ من
روی عن ابیہ عن جدہ وجمع الحافظ صلاح الدین العلائی من المتاخرین مجلدا کبیرا فی معرفۃ من روی
عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلعم کبہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلعم فحکیم ہو ابن معاویۃ بن حیدۃ
القشیری فالصحابی ہو معاویۃ وہو جد بہز انتہی اور قطع نظر اسی ہم کہتی ہین کہ الفاظ مذکورہ حدیث
ابی داود محتمل ہین اس معنی کی بھی جسمین سند حدیث متصل ہوسکتی ہی پس مرسل کہنا حدیث کو قطعا بنا کر
احتمال آخر مرجوح کے کسطرح تسلیم کیا جاوی اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہہ روایت طحاوی کے
عائشہ سی قالت کان رسول اللہ صلعم یؤخر الظہر ویقدم العصر ویؤخر المغرب ویقدم العشاء الخ ایک
راوی اسکا مغیرہ بن زیاد موصلی ہی کہ وہ مجروح ہی اور وہمی تہا انتہی اسکا جواب ہمارے کلام سابق سے
بہت واضح ہی کہ علی التقدیر تسلیم اس بات کی کہ راوی اس حدیث کی مغیرہ بن زیاد موصلی ہی ہین کہا جاتا
ہی کہ یہہ موافق اصطلاح صاحب تقریب کے مرتبہ خامسہ مین سی ہین اور حدیث اس طبقہ کی مطلقا متروک

نہین ہی خصوصاً جسوقت مؤید اوسکی اور احادیث رواۃ غیر مجروحین کے جنکا ذکر بیشتر ہو چکا موجود
ہون اب مؤلف معیار کے اعتراضات جو جمع صوری پر کہی تمام ہو چکے اور جواب ہر ایک کا بتفصیل معترض
بیان مین آچکا اور ثابت ہو گئی یہہ بات کہ تعصب در دعاوی مؤلف معیار سی مدعا اسکا نہ بر آیا
پہر یہہ جو کہا ہے کہ یہہ جمع صوری سفر مین جسطرح ازراہ نقل باطل ہے ازراہ عقل بھی باطل ہے
اسلئے کہ یہہ جمع صلوتین رخصت ہی حق مسافرین کے کہ اونکو اپنی اپنی وقت مین نماز پڑہنا شاق
ہو گی اسواسطی شارع نے ترحم سے اجازت جمع کی دی ہے پس اگر تم کہو کہ مراد جمع سی سفر مین
جمع صوری ہے تو یہہ جمع رخصت نرہی بلکہ اور مصیبت ہو گئے اسواسطی کہ آخر جز اول نماز کا اور اول جز دوسری
نماز کا پہچاننا خواص سے بھی مشکل ہی چہ جا عوام مصلین انتہے کلام ہیچا صل ہے اسلئی کہ رخص شرعیہ مین یہہ امر شرط
نہین ہی کہ جاہل نہ جاننے والا بھی اوسپر عمل بلا تکلف کرسکی شارع نے تعلیم علم ضروریات دین خصوصاً ابتدا اور انتہا
اوقات صلوۃ کو فرض کیا ہی پس اگر کسی نے علم کو طرق اور شرائط رخصت مخصوصہ کے معلوم نہون تو نہون
مدار صحت رخصت کا امکان عمل جہال نہین ہی کہ اس امکان کے جاتی رہنی ہی وہ فعل رخصت نرہی اور رفق جو
معنے رخصت مین معتبر ہی جاتا رہی بلکہ رفق احکام شرعیہ کا او پر جنہ احکام کے مع شرائط مرتب ہوتا ہی پس
اگر کسیکو وہ احکام یا شرائط اوسکی معلوم نہون تو جانب شارع سی رفق مین کمی نہین ہی مکلف نے
اپنی قصور بعلمی سی اوسکو اختیار نکیا مثلاً غسل رجلین کا جو فرض ہی وضو مین شارع نے خف پہننی والے
سی بطور رفق کے ساقط کیا اب اگر کوئی کہی کہ رخصت اسقاط غسل رجلین تو واسطی آسانی عوام مومنین
کے تھی اور ہر عامی کو احکام مسح خفین کی نہین معلوم ہوتی کہ مجلد ہون یا منعل یا ثخین اور مدت مسح مسافر
کے کیا ہی او رمقیم کے کتنی اور خرق خف کسقدر مانع ہی جواز مسح سی اور کسقدر نہین یا نع اور خرق دو خف
کا جمع کر کے مقدار مانع قرار دیا جاتا ہی یا خرق خف واحد کا پس اس رخصت مین تو زیادہ دشواری ہے
اور رفق نہین تو جواب یہہ ہے کہ شارع نی حکم رخصت واسطے رفق مومنین کے مع شرائط کر دیا پہر اگر کوئے
ناواقف اُن احکام اور شرائط کو نجانے تو رخصت مین سی معنی رفق جاتی نرہین گے اور ثانیاً اسلئی
کہ اول نماز کا آخر وقت اور دوسری نماز کا اول ساتہہ تحری اور تخمین صحیح کی ہر مسلمان معلوم کرسکتا ہی پس
ممکن ہو کہ حکم رخصت اوپر تحری اور تخمین کے مرتب ہو اور وہ جو محلی سی نقل کیا ہی کہ تخمین اوائل
اوقات احص خواص کرسکتی ہین اور عوام مسلمین کو رائی تخمین نہین ہوتی انتہی سہو ظاہر ہے اسلئی [illegible]

عوام مسلمین کو رای تخمین و تحری نہوتی تو صدہا حکم شرع رای و تخمین مسلمین پر مفوض اور مرتب نہوتی مثلاً جب
کسیکو نماز مین شک واقع ہو تو حکم ہی کہ تحری کر کے ظن غالب پر مبنی کر سجدہ سہو آخر صلوٰۃ مین کر لی کما رواہ
البخاری و مسلم نے حدیث عبد اللہ بن مسعود اِذَا شَکَّ اَحَدُکُم فِی صَلٰوتِہٖ فَلْیَتَحَرَّ الصَّوَابَ فَلْیُتِمَّ عَلَیہِ
ثُمَّ یَسْجُدُ سَجْدَتَیْنِ اور اسیطرح جب مصلی کو جہت قبلہ معلوم نہو اور کوئی بتانیوالا بھی میسر نہو تو تحری کر کی غالب
ظن پر بنا کرے اور ایسی ہی اکثر مسائل مین غالب ظن اور اکبر رای مبتلی بہ کی معتبر ہے پس اگر عوام مسلمین کے
لئی رای تخمین نہین تو یہہ احکام کیونکر صحیح ہونگی البتہ رای اجتہادی عوام مسلمین کو نہین ہوتی اور اخص خواص
یعنی مجتہدین کے لئی ہوتی ہی ثالثاً اسلئی کہ یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلعم نے جمع بین الصلوتین
واسطی ترخیص عوام کے فرمایا تہا جسقدر احادیث جمع صلوتین فی السفر کے صحاح وغیرہ سی منقول ہوئین
کسی سی یہہ امر ثابت نہین ہی کہ یہہ جمع صلوتین واسطی ترخیص عوام مسلمین کے ہی اگر کہا جای کہ حدیث عبد اللہ
بن عباس رض مین یہہ امر واقع ہی کہ فرمایا انہون نے کہ یہہ جمع بین الصلوتین اسواسطی کیا تاکہ امت کو حرج
واقع نہو اس سی یہہ معلوم ہوا کہ یہہ جمع رخصت ہی واسطی سب امت کی تو ہم کہین گے کہ یہہ قول ابن عباس رض
کا جمع حضر مین تہا نہ سفر مین اور عمل ظاہر اس حدیث پر متروک ہی بالاتفاق الا بتاویل جمع صوری یا عذر
مرض کے پس جمع سفر مین حکم حضر کیونکر جاری ہوگا خصوصاً بقول مولف معیار کہ جمع حضر کو جمع سفر
سی علحدہ قرار دیکر قیاس احدہما علی الاخر کو محال جانتا ہی علاوہ یہہ کہ جب حدیث ابن عباس رض
بالاتفاق ماول ہوئی ساتہہ تاویل جمع صوری یا عذر مرض کے اور رخصت ہونا اسکا واسطی امت
کے مصرح ہوا تو پہر جمع صوری عوام مسلمین کے لئی رخصت ہوگئی اور احتمال تضییق تراشیدہ صاحب
محلی کے بقول ابن عباس ساقط ہوگیا اگر کہا جای کہ فعل رسول اللہ صلعم کا واسطی اقتدای امت کی
تہا پس فعل رسول اللہ صلعم موجب ترخیص ہوا واسطے امت کی تو جواب یہہ ہے کہ جمیع عزائم و رخص
جنپر حضرت رسول اللہ صلعم واسطی عمل و اقتدای امت کی عمل فرماتی تہی انمین یہہ امر ضروری نہین
ہی کہ ہر عامی کو لیاقت اقتدا ہر فعل کی ہو پس جس کسیکو لیاقت عمل کرنے کی کسی فعل مخصوص پر
بسبب بے علمی وغیرہ کی نہوگی تو وہ شخص اقتدا اس فعل مین نہین کر سکتا رابعاً اسلئی کہ ابن عبد البر
وغیرہ معشر شافعیہ نے جو جمع صوری سفر کو ضیق سمجہکر جمع حقیقی کیطرف گئی باآنکہ احادیث جمع
سفر مین کہین یہہ مضمون نہین ہی کہ یہہ جمع سب عوام کی لئی رخصت ہی اور جمع حضر جو حدیث ابن عباس

مین وارد ہی اور اوسمین بھی امر صراحۃً مذکور ہے کہ یہہ جمع بغیر خوف اور مطر کے تہا اور واسطی دفع
حرج کے ہی امت سی وہا پر ایک تاویل جمع صوری کے اختیار کی اب محل غور و انصاف ہی کہ اسمین ضیق جو جمع سفر
مین زعم کے تہی کیونکر جاتی رہی خامسًا یہہ کہ شافعیہ حدیث جمع حضر مین جو جواب دیتی ہین وہی جواب ہم جمع
سفر مین دینگی اعنی شافعیہ نے جمع حضر مین جوابدیا کہ یہہ جمع محمول ہی عذر مرض وغیرہ پر پس ہم کہتی ہین
کہ احادیث جمع سفر علی تقدیر تسلیم جمع حقیقی کے محمول ہین اوپر عذر مرض اور ما فی معناہ کی پس تم ان احادیث
جمع سفر سی مطلقا حکم جواز جمع کیونکر دیتی ہو قال النوویؒ ومنہم من قال ہو محمول علی الجمع بعذر المرض او
نحوہ مما ہو فی معناہ من الاعذار وہذا قول احمد بن حنبل والقاضی حسین من اصحابنا واختارہ الخطابی
والرویانی والمتولی من اصحابنا وہو المختار فی تاویلہ الخ سادسًا یہہ کہ جمع صوری کو رخصت قرار دیا ہے واجب کسی نے
نہین کہا پس اگر بقول شافعیہ کے کسی کو اس رخصت پر عمل کرنا دشوار ہو تو جمع صوری نکری پہر حرج اور ضیق
واسطی عوام کے کیونکر ہوا حرج تو جب ممکن تہا کہ جمع صوری کو واجب کہا جاتا قال الزیلعیؒ والدلیل علی ما
قلنا ما رواہ مسلم عن ابن عباس رضی اللہ عنہ انہ قال جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظہر
والعصر والمغرب والعشاء بالمدینۃ فی غیر خوف ولا مطر قیل لہ ما اراد بذلک قال ان لا یحرج
امتہ وعنہ انہ قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر والعصر جمیعا والمغرب والعشاء
جمیعا فی غیر خوف ولا سفر ولا یری الشافعی رضی اللہ عنہ الجمع من غیر عذر فکل جواب لہ عن ہذا الحدیث فہو
جوابنا عن کل ما یروونہ فی الجمع وہو غیر صحیح علی ما بینا ومن العجب ان ابا عمر وابن عبد البر انکر تاویلنا
فقال ان الجمع للمسافر رخصۃ ولو کان الجمع علی ما ذکروہ من مراعاۃ آخر الوقت الاول واول الثانی
لکان ذلک ضیقا واکثر حرجا من اتیان کل واحد منہما فی وقتہا لان وقت کل صلوۃ اوسع واتم
امکن من مراعاۃ طرفی الوقتین وقال ایضا ان ذلک لیس بجمع اذا کان یاتی بکل واحد منہما فی
وقتہا ثم لما جاء الی حدیث ابن عباس المخالف لمذہبہ اولہ بما اولناہ وقال الرخصۃ فی التاخیر الی
آخر الوقت فقد اولہ بما انکرہ علی خصمہ فقلنا اذا کان المقیم یترخص بالتاخیر فالمسافر اولی علی ان ہذا
الانکار خرج منہ عن سہو لان ما ذکر من الحرج انما یلزم لو کان تاخیر الاولی الی آخر الوقت وتقدیم الثانی
واجبا علیہ ونحن لا نقول بہ وانما نقول لہ ان یقدم ویؤخر ان شاء رخصۃ فانتفی الحرج واللہ اعلم
انتہی پہر ایک دلیل مؤلف تنویر کی اس مدعا پر کہ مراد جمع سی احادیث جمع مسافرین جمع صوری ہے یہہ ہی کہ

فرمایا اللہ تعالی نے قرآن شریف مین اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتۡ عَلَی الۡمُؤۡمِنِیۡنَ کِتٰبًا مَّوۡقُوۡتًا یعنے ہی نماز اوپر
مومنین کے مفروض موقت پس ہر نماز اپنی اپنی وقت مین ادا کرنا ضروری ہوگا اسلئے کہ مفروض اسیطور
پر ہے اور بھی فرمایا اللہ تعالی نے حَافِظُوۡا عَلَی الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوۃِ الۡوُسۡطٰی الآیہ اہل تفسیر اسکی معنی
یہہ کہتے ہین کہ محافظت کرو نماز ونپر باینطور کہ ادا کرو ہر نماز کو اپنی اپنی وقت مین پس احادیث
جمع مسافر جو کچھہ کہ منقول ہوئی اور سوا اسکی باآنکہ دلالت اونکی اوپر جمع حقیقی کے نہین ہی کما مر
مفصلا علی تقدیر تسلیم صحتہ و دلالتہ علے الجمع الحقیقی مخالف ہونگی ان نصوص قطعی قرآن شریف کی اور
احادیث مذکورہ اخبار آحاد اور ظنی ہین پس نصوص قطعیہ کو کسطرح اوٹھا سکین گے اور اِسیمضمونکو
تیما الشیخ الاسلام العینی وغیرہ بوضاحت تفصیل بیانکیا اسکی جواب مین مؤلف معیار نے ادلہ اور
مقدمات مفصلہ سی اعراض کرکے خلاصہ کلام حسب تنویر لیکر جواب باینطور دیا کہ اس آیت مین لفظ الصلوٰۃ
کا جو معرف باللام واقع ہی عام ہی اور لام داخلہ اوپر اوسکی واسطے استغراق کی ہی اور احادیث آحاد جو جمع
مسافر مین منقول ہین ہر چند کہ ظنی ہین مگر ہمارے نزدیک تخصیص عام کتاب کے ساتھہ اخبار آحاد کی درست ہے
پس صلوۃ مسافر جامع کے جو اپنی وقت مین واقع ہوئی بلکہ دوسری نماز کی وقت مین متحقق ہوئی خارج
اور مخصوص ہی حکم آیہ مذکورہ سے اور تخصیص عام کتاب کی جسطرح ہمنی تجویز کی یہی مذہب جمہور علما کا اور ائمہ اربعہ
سے بھی منقول ہی انتہی ملخص کلامہ جواب اسکا اولا یہ ہے کہ مؤلف معیار پیشتر ثابت کر چکا ہی کہ اصل اور راجح لام
تعریف مین عہد ہی چنانچہ مبحث قلتین مین یہہ امر مفصلاً گذر چکا پس لام داخلہ کو اوپر لفظ صلوۃ کی
آیہ کریمہ مین واسطے استغراق کے بلا وجہ و قرینہ کسطرح کہتا ہی اور اوپر عہد خارجی کے مرجح ٹھہراتا ہی
اور ہر گاہ موافق تسلیم مؤلف معیار کے لام مذکور واسطے عہد کے ہوا تو پہر اوسمین عموم ہی نہوگا
تخصیص جو متفرع ہی عموم پر کیونکر ثابت ہوگی چنانچہ وہ عبارت توضیح جو مؤلف معیار نے نقل
کی ہی اوسمین یہہ قید مذکور ہی کہ عموم کی لئی وہ لام ہوتا ہی جسمین عہد نہو کما قال ومن الفاظ العام
المعرف باللام اذا لم یکن معہودًا انتہی وقال فی مسلم الثبوت وشرحہ واسم الجنس کذلک حیث
لا عہد فان العہد مقدم علی الاستغراق انتہی پس اب ہمکو اگرچہ اور جواب دینے کی حاجت نہین اسلیے
کہ مبنی کلام مؤلف معیار کا اسی پر تہا کہ لفظ صلوۃ کو عام قرار دیا پہر اوسمین اخبار آحاد
سی تخصیص جاری کی اور جب عموم اوسکا اوٹھہ گیا تو حکایت تخصیص بیکار ہوگئی لیکن چونکہ مؤلف

مذکور کو اس محل مین شغف اور دعوی بہت ہی اور ابہی مدعا کو عربی زبان مین بطوالت ذکر کیا ہی لہذا ابطالاً لید عواہ الباطل اور بھی جواب دئے جاتے ہین ثانیاً یہہ کہ عام نزدیک علمائے محققین کے وہ لفظ ہی جو مستغرق ہو جمیع افراد مفہوم واحد کو خواہ وہ مفہوم اُس لفظ کا ہو یا مضاف الیہ کا جیسا کما قال فی التلویح المعتبر فی العام عند فخر الاسلام وبعض المشائخ رحمہم اللہ تعالی ہو انتظام جمع من المسمیات باعتبار امر مشترک فیہ سواء کان وجد الاستغراق ام لا فالجمع المنکر عام عندہم سواء کان مستغرقا اولا والمصنف لا اشترط الاستغراق علی ما ہو اختیار المحققین فالجمع المنکر یکون واسطۃ بین العام والخاص انتہی وقال فی موضع آخر ان الدلالۃ علی الاستغراق شرط فیہ ای فی العام انتہی وقال الآمدی من الشافعیۃ العام لفظ یستغرق جمیع ما یصلح لہ بوضع واحد وقال ابو الفتح البغدادی فی کتاب الوصول الاسم المفرد اذا اتصل بہ الالف واللام کالدرہم والدینار دل علی الاستغراق انتہی وقال فی مسلم الثبوت وشرحہ لبحر العلوم قال ابو الحسین البصری فی تفسیر العام العام اللفظ المستغرق لما یصلح لہ وزاد فی المنہاج بوضع واحد انتہی ثم قال بحر العلوم واعلم ان حد الشیخ ابن الہمام بان العام ما دل علی استغراق افراد مفہوم واحد اشوب من تعریف ابی الحسین فانہ غیر جامع للفظ کل وجمیع فانہما لا یستغرقان لما یصلحان لہ من الافراد بل لافراد ما اضیفا الیہ والمراد بالاستغراق اعم من استغراق الاجتماع والانفراد انتہی جب یہہ ثابت ہوا کہ عام مین استغراق افراد کا شرط ہی بر مذہب محققین حنفیہ بلکہ شافعیہ کے بھی پس کہا جاتا ہی کہ آیہ کریمہ اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتَابًا مَّوْقُوْتًا کے معنی یہہ ہین کہ نماز اوپر مومنین کے مفروض معین ہی کہ نکالنا اسکا اپنے اوقات سے جائز نہین قال الزمخشری فی الکشاف اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتَابًا مَّوْقُوْتًا محدودا باوقاتہا لا یجوز اخراجہا عن اوقاتہا انتہی وقال صاحب التفسیر المظہری محدودا بالاوقات لا یجوز اخراجہا عما الزمن انتہی وہکذا فی النیشاپوری والبیضاوی وغیرہ من التفاسیر پس اس تقدیر پر اگر الف لام کو واسطے استغراق کے قرار دیکر لفظ الصلوۃ کو عام کہا جاوے تو معنی یہہ ہونگے کہ جسقدر افراد صلوۃ کے ہین خواہ فرض ہون یا واجب سنت ہون یا نفل مستحب ومباح ہون یا مکروہ سب اوپر مومنین کے مفروض موقت ہین کہ نکالنا کسی فرد کا وقت معین اسکی سے جائز نہین اور یہہ امر بدیہی البطلان ہی کہ نمازین مسنون اور نوافل اور مکروہ وغیرہ سب مومنین پر فرض ہو جائین اور سب کے واسطے اوقات معینہ قرار پائین پس صلوۃ کو آیہ کریمہ مین

تمام کیونکر کہہ سکینگے اور وہ جو مؤلف معیار نے نماز فجر و ظہر و عصر و مغرب و عشا کو افراد نماز مین سے ذکر کرکے
تقریر عموم کی ہی ثبوت عموم کے لئے کافی نہین اسلئے کہ یہہ مذکورات بعض ہین افراد صلوۃ کی فقط انکی لینی سے
عموم متحقق نہین ہو سکتا جبتک استغراق جمیع افراد کا نہو پہر تخصیص اسکی جو مرتب تہی عموم پر کیسے صحیح ہوگی بلکہ
حق یہہ ہے کہ لام داخل اوپر لفظ صلوۃ کی واسطے عہد کے ہی اور اشارہ ہی اُسی طرف اس صلوۃ مفروضہ کے
جسکا پہلے آیات متعددہ مین مثل وَاِذَا كُنْتَ فِيْهِمْ فَاَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلٰوةَ الآیہ اور وَاِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلٰوةَ
فَاذْكُرُوا اللّٰهَ قِيَامًا وَّقُعُوْدًا الآیہ کے ہو چکا ہی پس معنی آیہ کریمہ کے یہہ ہوئے کہ صلوۃ مفروضہ معینہ جسکا
ذکر پہلے ہو چکا اوپر مومنین کے مفروض موقت ہی کہ اخراج اسکا اوقات معینہ اسکی سے جائز نہین پہر
اخبار اس حکم صلوۃ مفروضہ کو حق مسافر مین ساتھہ اخبار آحاد کے اُٹھا دینا نسخ ہوگا قرآن کا اور
نسخ قرآن ساتھہ اخبار آحاد کے نزدیک حنفیہ کے بلکہ نزدیک امام شافعی اور محققین اہل مذہب انکے کی اصلا
درست نہین یہانتک کہ نزدیک امام شافعی کے تو حدیث متواتر اور مشہور سے بہی نسخ کتاب صحیح نہین
قال فی مُسَلَّمِ الثُّبُوتِ يَجُوْزُ نَسْخُ الْكِتَابِ بِالسُّنَّةِ خلافًا للشافعي قطعًا انتہی و قال فی التوضیح اَمَّا النَّاسِخُ فَهُوَ الْكِتَابُ
او السنۃ لا القیاس ولا الاجماع فیکون اربعۃ اقسام نسخ الکتاب بالکتاب او السنۃ بالسنۃ او الکتاب
بالسنۃ او بالعکس و قال الشافعی رحمہ اللہ تعالی لا یجوز الاخیرین انتہی مختصرًا و قال فی کتاب الوصول نقل عن
الشافعی رضی اللہ عنہ انہ قال نسخ الکتاب بالسنۃ ممتنع انتہی و قال الآمدی فی الاحکام الاکثر علی جواز نسخ
الکتاب بالسنۃ وبالعکس وللشافعی قول بخلافہما انتہی اور بعض شافعیہ اپنے امام کا مذہب چھوڑکر جو نسخ کتاب
ساتھہ سنت کی تجویز کرتے ہین تو سنت متواترہ سے نہ اخبار آحاد سے بلکہ اخبار آحاد سے تو سنت متواترہ
کا بہی نسخ نہین کرسکتے کما قال فی کتاب الوصول لا یجوز نسخ ما ثبت بالقرآن والسنۃ المتواترۃ باخبار الآحاد
انتہی اور نزدیک حنفیہ کے اسواسطے کہ کہا مسلم الثبوت مین واستدل بان لا وصیۃ لوارث نسخ الوصیۃ
للوالدین والاقربین و اعترض بانہ من الآحاد فلا یجوز اتفاقًا انتہی پہر مؤلف معیار نے جو اس مبحث کو بطولہا
تمام زبان عربی مین ذکر کیا ہی اسکا جواب ہم بہی عربی بولی مین دیتے ہین اسلئے کہ اردو مین جواب دینا واسطے
تفہیم عوام مومنین کے تہا وہ تو مفصلا ہو چکا قولہ فاعلم ان لنا دلیلین علی الجواز الاول ما قال الفاضل
المحقق فی المنتقیم ہو ان عام الکتاب قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ و خاص الخبر بالعکس فتساویا فوجب الجمع فی المسلم تبعًا
للتحریر یرد علیہ مع ابتنائہ علی ظنیۃ الدلالۃ ان قطعیۃ دلالۃ الخبر ضعیف لضعف ثبوتہ لان الدلالۃ فرع

الثبوت بخلاف قطعية الكتاب فلا مساواة اقول قوة قطعية دلالة الخبر بمعنى ان ثبت ثبت مدلوله لا ينافي ضعف
ثبوته فيجوز فثبت المساواة انتهى قلت وبالله سبحانه التوفيق ان حديث تخصيص عام الكتاب باخبار الآحاد مبني على
كونه عاما ولما حققنا من قبل ان لفظ الصلوة في الآية ليس بعام بل لا يمكن عمومه ثمه فالكلام في جواز تخصيصه
بناء على الفاسد لكنا قطعنا النظر عن عدم عمومه وقلنا تنزلا ان اصل الجواب ههنا منع ظنية دلالة عام الكتاب
مطلقا كما سيجيء لكن صاحب التحرير لما تنزل واجاب بمنع قطعية دلالة الخبر لضعف ثبوته فينتفي اثره ونقول توضيحا له ان
دلالة الدال صفة للدال وقطعيتها فرع قطعية الموصوف فما لم يكن الموصوف قطعيا لا يمكن قطعية صفته مثلا اذا قيل ان جملة زيد قائم
يدل قطعا على ثبوت القيام لزيد فلا بد لدلالته القطعية ان يتحقق هذه الجملة في الواقع قطعا واذا وقع الشك
في تحققها الواقعي فكيف تدل قطعا على ثبوت القيام له فالخبر انما يثبت الحكم الشرعي من حيث كونه خبر الرسول
لا من حيث كونه كلاما والا لدل على المعنى كما هو الظاهر فدلالة الخبر على الحكم الشرعي قطعا لا يمكن الا بكونه خبرا قطعا ف
لما وقع الشبهة في كونه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وقع الشبهة في اثباته الحكم الشرعي وما قال القندهاري ان قطعية
دلالة الخبر بمعنى ان ثبت ثبت مدلوله لا ينافي ضعف ثبوته انتهى مما لا يفيدنا لان القطعية بهذا المعنى راجعة الى مدلولات
الالفاظ متوقفة على ثبوت الدال وليست هي متحققة بعد فضلا عن كونها قطعيا مع ان القطعية بهذا المعنى موجودة
في الموضوعات والمناكير والشواذ وغيرها مما لا يثبت الحكم الشرعي اصلا فكيف يجدي القطعية بالمعنى المذكور
الذي يوجد في افراد ما لا يثبت به الحكم الشرعي ايضا نفعا وتوضيحه ان مدلول خبر الرسول صلى الله عليه وسلم الاحكام
الشرعية من حيث انه خبر الرسول صلعم فلما كان ثبوته متوقفا على ثبوت الخبر الدال عليه من جهة انه خبر الرسول صلعم
فانتفاء ثبوت الخبر بالحيثية التي ذكرت انتفاء لثبوته فالخبر الدال عليه المروي بطريق الآحاد ليس بثابت بالفعل
قطعا فالمدلول لا يكون ثابتا بالفعل قطعا ولا يجدي هي افادة لفظ الخبر المعنى المدلول عليه نفعا لان كونه حكما شرعيا
واجب العمل ليس من تلك الحيثية بل من حيث كونه خبر الرسول الصادق صلى الله عليه وسلم فالشبهة في كونه خبر
الرسول شبهة في اثباته الحكم الشرعي قطعا فالقطعية بمعنى ان ثبت ثبت مدلوله لا يفيدنا ولا ننكره والقطعية بمعنى
ان الخبر بالفعل مثبت للحكم الشرعي قطعا التي فيها الكلام لم يثبت بكلامه هذا **قوله** اقول بناء هذا الدليل على ظنية
دلالة العام من الكتاب وهو المذهب المنصور المتفق عليه الجمهور ووجهه ان كل عام يحتمل التخصيص انتهى قلنا كون
العام ظني الدلالة ليس بينا بنفسه ولا مبينا بالبرهان ولا مختار المحققين من اهل الاصول قال في بديع الاصول
العام موجب للعلم في مدلوله كالخاص الا فيما لا يحتمل الاجراء على عمومه لعدم قبول المحل فهو كالمجمل يجب التوقف و

ليظهر المراد خلافاً للشافعي في ايجابه للظن حتى انه ينسخ الخاص عندنا ولا يخص بخبر الواحد ولا بالقياس حتى لا يكون
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب تخصيصاً لا فاقرؤا ما تيسر من القرآن انتهى مختصراً و قال الآمدي من الشافعية في الاحكام
يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص وابن سريج اوجب طلبه اولاً انا لو وجب طلب المجاز للتحرز عن الخطاء واللازم
منتف قال عامتنا دلالته احتمال التخصيص قلنا الاصل نفيه انتهى و قال في المسلم موجب العام قطعي فلا يجوز تخصيصه
بخبر الواحد ولا بالقياس قال بحر العلوم في شرحه اعلم ان القطعي قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف اصلاً لا يجوزه
العقل ولو مرجوحاً ضعيفاً وقد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالاً ناشياً عن دليل وان احتمل احتمالاً ما ويشترك كلا المعنيين في
انه لا يخطر بالبال الخلاف اصلاً ولا يحتمله عند اهل اللسان ويفترقان في انه لو تصور الخلاف لما جوز العقل في الاول اصلاً وجوز
في الثاني تجويزاً عقلياً ويعده اهل المحاورات كلا احتمال ولا يعتبر في المحاورة اصلاً والمراد ههنا المعنى الثاني فالعام عندنا يدل على
العموم ولا يحتمل الخصوص احتمالاً يعد في المحاورات احتمالاً بل ينسب اليها مبداه الى السخافة فهذا كالخاص
بعينه فلا يجوز تخصيصه اذا وقع في الكتاب بخبر الواحد لكونه ظني الثبوت ولا بالقياس لكونه ظني الدلالة ولهذا
لم يجوز وا تخصيص قوله تعالى لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بقوله صلى الله عليه وسلم المومن يذبح على
اسم الله تعالى سمى او لم يسم ولا بالقياس على الناسي قال العيني في شرح الهداية قد صح الحديث
بهذا المومن يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم ما لم يتعمد والاكثر من الشافعية والمالكية وبعض منا كالامام
علم الهدى الشيخ ابي منصور الماتريدي على انه ظني محتمل للخصوص احتمالاً صحيحاً عرفاً ناشياً عن دليل فيجوز تخصيصه
وان كان في الكتاب بخبر الواحد والقياس لنا انه موضوع للعموم قطعاً للدلائل القطعية التي مرت فهو اسم
العموم مدلول له وثابت به قطعاً لا ان اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له كالخاص الا بدليل صارف عنه انتهى وما
نقل المولف من التلويح ان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير المعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلاً
بمعونة القرائن انتهى ومراده ان العام لاحتماله التخصيص غالباً يكون ظني الدلالة اجاب عنه بحر العلوم بان
من ضرورات العربية ان اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة يتبادر منه الموضوع له ولا يحتمل غيره في
العرف والمحاورة ومن اراد منه غير الموضوع له ينسب الى الكذب وما كثرة وقوع التخصيص بالانواع المختلفة
حسب اقتضاء القرائن الصارفة لا يورث الاحتمال في العام المجرد اصلاً والكلام ههنا فيه فلا مجال للاحتمال
كالخاص انتهى وما نقل عن البعض من انا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة شائع بل هو في غاية القلة
لانه انما يكون بكلام مستقل انتهى واورد في جوابه كلام صاحب التلويح فما رضينا به حتى نثبته ونرد الجواب المنقول

من التلويح وما نقل من تمسك في قطعية العام اولاً من ان لفظ العام موضوع للعموم قطعاً وهو لازم له عند الاطلاق وهو مدلول له كالخاص الا بدليل وثانياً انه لو جاز ارادة البعض بلا قرينة لارتفع الامان عن اللغة والشرع انتهى ثم اجاب عن الاول ونسبه الى بحر العلوم بانا سلمنا وضع اللفظ للعموم وسلمنا دلالته على العموم حين اطلاقه كما هو مقتضى اللزوم بينهما لكنا لا نسلم قطعية الدلالة على المدلول لقيام مانع وهو شيوع التخصيص واحتمال المخصص وهذا لا ينافي اللزوم بين الدال والمدلول ولم يلزم الانفكاك بينهما اذا سلمنا الدلالة على العموم انتهى فنقول عليك حاله ان الدليل الاول هكذا الثاني ممن يدعي قطعية العام تام لا غبار عليه وقد تلقاه العلامة بحر العلوم وغيره من المحققين بالقبول وتشبثوا باركانه وما ذكر المؤلف في جوابه ونسبه الى بحر العلوم فهو مذكور في كلامه توضيحاً للاعتراض الذي ذكره صاحب التلويح ثم رده بحر العلوم بما مر آنفاً ونصه واعترض عليه ان ثبوت المدلول للفظ قطعاً مطلقاً ممنوع وانما يثبت لو لم يحتمل الانصراف عنه بدليل وههنا قد وقع كثرة التخصيص حتى ما من عام الا قد خص منه البعض مثلاً على ان احتمال التخصيص قائم في كل عام عام وان اريد ان الدلالة على العموم لازمة قطعاً فلا كلام فيه انما الكلام في ... وليست لازمة قطعاً للكثرة المذكورة والجواب عنه ان من ضروريات العربية الى آخر ما نقلناه سابقاً ثم قال لو كان الكثرة قرينة للتخصيص لما صح ارادة العموم اصلاً وهذا خلاف رأيكم ايضاً انتهى وما اجاب المؤلف عن الدليل الثاني بان الظاهر يجب العمل به فلا يرتفع الامان اي نحكم على ما نفهم من العام ظاهراً بلا توقف ونحكم مثلاً بحرية جميع عبيد من قال كل عبيد لي فهو حر فكيف يرتفع الامان بل يرتفع الامان اذا انعدمت دلالة دليل وقرينة انتهى فكلام لا محصل له لان مراد المستدل ان العام المجرد عن القرينة الذي كلامنا فيه ان جعل محتملاً للخصوص بقرينة شيوع التخصيص في العمومات لارتفع الامان في كل لفظ عاماً كان او خاصاً لان شيوع التخصيص كما جعل قرينة التخصيص العام كذلك شيوع الاستعارة في كلام الفصحاء يصلح قرينة لعدم ارادة الموضوع له في الخاص ولما احتمل العام والخاص معنى غير الموضوع له فلا تفيد الكلام المشتمل عليهما معنى بالتعيين بل غرض المستدل ان العام المظنون لمحتمل التخصيص لا يجب العمل به حتى اثبته المجيب جعله جواباً لكلامه قال في السلم وشرحه لبحر العلوم لو جاز ارادة البعض بلا دليل لارتفع الامان من اللغة والشرع ولزم التلبيس واجيب بمنع الملازمة والظن والظاهر يجب العمل به فلا يرتفع الامان لانه مفيد الظن وهذا الجواب ليس بشيء فان المقصود هو انه لو اعتبر عرفاً ومحاورة احتمال ارادة البعض وهو

غير الموضوع له ارتفع الامان في كل لفظ عاماً كان او خاصاً لان الكل سواسية في احتمال ارادة غير
الموضوع له فان المانع عن احتمال الغير لم يكن الا انتفاء القرينة ولم تمتنع فلا يصدق بعقد وفسخ ووعد
ووعيد وخبر وانشاء وانه استحالة وفوق هذا ليس مقصود المستدل ارتفاع الامان بعدم صحة العمل حتى
يجاب بان العمل واجب بالظن وقد سددنا طريق الهرب الى غلبة وقوع التخصيص ثم تذكر الظانون قالوا
في الاستدلال كل عام يحتمل التخصيص احتمالاً ناشئاً عن الدليل فانه شائع كثير حتى وقع المثل المذكور فيسري
الاحتمال في كل عام عام ولهذا يؤكد بكل واجمعين ولولا الاحتمال لما احتيج الى التاكيد قلنا اولاً ان الدليل
جار في الخاص ايضاً لان الاستعارة شائعة كثيرة في خاص خاص واقع في اشعار العرب وكلام البلغاء
حتى وقع المثل ان الشعر كذب ويعيب الشعراء الفصحاء شعراً خالياً عنها فيحتمل كل خاص خاص واقع في
محاورة البلغاء التجوز وكثرته وليس عليه فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانياً انه ان اراد بكثرة وقوع التخصيص
كثرة وقوع تخصيص معين بحيث يتبادر من غير قرينة ويلتفت اليه كالمجاز المتعارف فلا نسلم كثرة الوقوع
كيف ولو كان كذلك يوجب التخصيص لا انه يحتمل وليس هذا اقل القليل فضلاً عن الكثرة وان اراد وقوع
انواع التخصيص بانواع القرائن بحيث يكون العام في استعمال مخصوصاً ببعض افراده وفي استعمال آخر ببعض
آخر وهكذا فمسلم لكن لا يلزم منه احتمال التخصيص في العام المجرد عن القرينة والكلام فيه انتهى فالحق ان
القول بظنية العام المجرد عن القرينة لاحتماله التخصيص مستبعد جداً عن فهم الفطين وهادم لاساس تحقيق
المحققين قال والدليل الثاني ان الصحابة خصصوا واحل لكم ما وراء ذلكم بلا تنكح المرأة على عمتها ولا على
خالتها ويوصيكم الله في اولادكم بلا يرث القاتل ولا يتوارث اهل الملتين ونحن معاشر الانبياء لا نرث
ولا نورث فالجواب اولاً ان الاحاديث المذكورة التي جعلتموها من اخبار الآحاد وقلتم ان الصحابة
رضي الله تعالى عنهم خصصوا بها الآيات ليست من اخبار الآحاد بالنسبة الى الصحابة المخصصين فان
الظاهر من حالهم انهم سمعوها من في رسول الله صلعم فتكون تلك الاحاديث في حقهم مقطوعاً بها لا من
اخبار الآحاد وان كان بالنسبة الى غير السامعين من اخبار الآحاد قال العلامة التفتازاني في شرح
العقائد النسفية ما حاصله ان العلم الحاصل بما سمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم يضاهي العلم
الذي حصل بالمتواتر الا ترى ان الصحابة المجتهدين كما ترددوا في صحة الخبر ما قبلوه في مقابلة النص
القرآني بل في مقابلة السنة القطعية كما نقل عن عمر رضي الله تعالى عنه انه رد حديث فاطمة بنت

قيسٍ حين قالت انها طلّقها زوجها البتة فخاصمته الى رسولِ الله صلّى الله عليه وسلم في السكنى والنفقة قالت فلم يجعل لها سكنى ولا نفقة الخ في مقابلة واسكنوهنّ من حيث سكنتم الآية لما ارتاب في صحته وقال لا نترك كتاب ربّنا وسنة نبيّنا صلّى الله عليه وسلم لقولِ امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت وثانياً انّ الاخبار المذكورة لما تلقّته جميع الصحابة بالقبول واجمعوا على العمل بها ولم ينقل عن واحدٍ منهم انكارها صارت مشاهير وان كانت اولاً من اخبار الآحاد وهذا القدر يكفي للشهرة لانّ معناها انّ الخبر كان في القرن الاول من اخبار الآحاد ثم بلغ ناقلوه الى حدٍّ لا يمكن تواطؤهم على الكذب وهذا المعنى حاصل في الاخبار المذكورة لانّ كلّ من اراد العمل بها من المجتهدين وجد غيره موافقاً له في النقل والقبول فصار العلم الحاصل به يقيناً وهو المعنى بالشهرة عند الاصوليين وهو المراد بقول صاحب المسلم انّ تلك الاحاديث مشاهير باجماعهم على العمل بها فبلغت قوّة فيزاد بها على الكتاب فسقط ما قال المؤلف معترضاً على صاحب المسلم الظاهر انه استنبط شهرتها من اجماعهم على العمل بها فلا نسلّم صحة استنباطه اذ الشهرة بعد الاجماع على العمل والاجماع بعد التخصيص الخ لانّ الشهرة فيها ظاهرة عن نقل جميع الصحابة وقبولهم من غير نكير غير مستنبط من اجماعهم والاجماع بعد ظهور الشهرة ولو سلّم فالمراد بالاجماع العزم على العمل بالحديث في مقابلة النص القرآني بجعله مخصّصاً اياه فلا يكون بعد التخصيص بل معه وان عرفنا بعلم الخبر مشهوراً باجماعهم وقال انّ الشهرة بعد الاجماع والاجماع بعد التخصيص ففيه انه ان اراد انّ معرفة الشهرة بعد الاجماع فمسلّم ولا يضرّنا كما مرّ وان اراد انّ تحقق الشهرة بعد الاجماع فممنوع بل لا يكاد يصحّ لانّ الشهرة تحققت بنقلهم جميعاً وقبولهم من غير نكير لا بالاجماع واي دليلٍ دلّ على تقدم الشهرة على الاجماع من قبولهم الحديث ونقلهم من غير نكير على انّ الكلام ههنا خرج مخرج المنع فلا علينا ان نقيم عليها البرهان بل البرهان على من يدّعي تخصيص نصّ الكتاب بخبر الواحد وللمانع يكفي احتمال الشهرة وثالثاً عن الاول انا لا نسلّم انّ حديث لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها مخصّص لنصّ أُحِلّ لكم ما وراء ذلكم بل حرمة العمة والخالة على المرأة انما ثبتت بدلالة نص وان تجمعوا بين الاختين فان المراد بها حرمة الجمع بين المحارم فلم يدخل عمة المرأة ولا خالتها في أُحِلّ لكم ما وراء ذلكم والحديث المذكور مؤيد لمضمون دلالة النص وعن الثاني انّ تخصيص حديث لا يرث القاتل ولا يتوارث اهل الملتين ونحن معاشر الانبياء لا نرث ولا نورث بنص يوصيكم الله في اولادكم ممنوع بل خصّصتها اولاً آية لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء

فان الميراث من باب الولاية وحديث لا يتوارث اهل الملتين مبين له ثم جاز تخصيصها باخبار الآحاد ع
ايضا في دعوى تخصيصها بحديث نحن معاشر الانبياء الحديث شئ آخر سيجيء في كلام بحر العلوم حيث قال قالوا
ثانيا الصحابة خصصوا عام الكتاب وهو احل لكم ما وراء ذلكم بلا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها رواه مسلم عن
ابي هريرة وفيه نوع خفاء فان عموم هذه الآية في ما وراء المحرمات المذكورة سابقا ومنها الاخت على الاخت
ويفهم من مفهومها الموافق حرمة الجمع بين المحارم فلم يدخل العمة على بنت اخيها فيما وراء ذلكم فلا يكون مخصصا
بل الحديث الشريف لاحكام ما دل عليه قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين بالدلالة فافهم وخصصوا قوله تعالى
يوصيكم الله في اولادكم بلا يرث القاتل رواه الترمذي عن ابي هريرة مرفوعا ولفظه القاتل لا يرث
وبلا يتوارث اهل الملتين رواه ابو داود وابن ماجه مع زيادة وفيه ان المخصص حقيقة لا يجعل المؤمنون
الكافرين اولياء لان الميراث من باب الولاية فالحديث لاحكام الآية وخصصوا تلك الآية بقوله صلى الله عليه
وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث وفيه ان عموم الاولاد في اولاد المخاطبين وهم الامة ورسول الله صلى
الله عليه وسلم ليس مخاطبا بها وما تقدم من ان الرسول داخل في العموم فاذا كانت الصيغة عامة
لغة والجمع وهو كم ليس من صيغ العموم فانقلت سيدة النساء فاطمة رضي الله تعالى عنها فهمت من هذه الآية
العموم حتى سألت الميراث قلت لعلها فهمتها بقياس اولاده صلى الله عليه وسلم على اولاد الامة فسرده بتحليته
بابداء معارضة النص ثم لو سلم العموم فليس هذا من الباب في شي فان تخصيص خليفة رسول الله صلى
الله عليه وسلم اياه كان لانه كان قطعيا عنده مثل قطعية الكتاب فانه سمع مشافهة فالقطع فيه فوق القطع من
المتواترات انتهى فتحقق ان دعوى تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد قبل تخصيصه بقطعي آخر تقول المفضي اليه وان
نقل من ادلة النافين من ان العام من الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني فكيف يسقط حكمه واني ينسخه ولو في
البعض انتهى تام لا غبار عليه ولا ينقض بدعوى ظنية العام لانها تخالف الوضع واللغة وقد ثبت قطعيته بدلائل
واضحة لا يحوم حولها الشك كما مر بحمد منها وكذلك نقل بن اولهم ان عمر رضي الله تعالى عنه رد حديث
فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان معارضا لقوله تعالى اسكنوهن من حيث
سكنتم فقال كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت انتهى صحيح
لا يتخلف عنه المدعى لان مدار قبوله اياه اما الاحتمال كذبها وهو بعيد من شأن الصحابة او لاحتمال قصور ضبطه
وهو المتعين عند المؤلف وفيه المدعى لان احتمال قصور الضبط ناش من كونه من اخبار الآحاد فانه

لو بلغ مبلغ التواتر او الشهرة لم يحتمل قصور الضبط فلما كان من اخبار الآحاد وتحتمل فيه ان يكون راويه

قاصر الضبط لم يقبله الخليفة ولذا قال من قال ان خبر الواحد العدل يفيد الظن كما في شرح العقائد

النسفي للتفتازاني فالرد لاحتمال قصور الضبط آل الى كونه خبر الواحد وما استدل به النافون كحديث

اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله الخ فانقبله لكونه من الموضوعات فلا شبهة ولا تحتاج اليه لان

الدليل الواحد القاطع يكفي لثبوت المدعي فكيف اذا اتيمت حجة بعد حجة ولقد افترت الوجوه وضحت المحجة

پھر یہ جو کہا ہے کہ اگر ہم یہ بھی مان لین کہ ہر عام ظنی نہین ہوتا بلکہ وہ عام جسکی ایکبار تخصیص ہوچکی ہے وہ

ظنی ہوتا ہی اور اوس کی تخصیص خبر واحد سی درست ہی نہ ہر عام کی تو بھی ہمارا مدعا ثابت ہی اس لئے کہ یہ

عام جسمین گفتگو ہی پہلے ایکبار بہ احادیث جمع عرفات اور مزدلفہ سے تخصیص پاچکا ہی اور یہ قاعدہ

اجماعی ہے کہ جب ایکدفعہ کوئی عام مخصص ہوجاوی تو بالاتفاق ظنی الدلالہ ہوجاتا ہی اور تخصیص اس کی خبر

واحد بلکہ قیاس سی بھی درست ہی الخ اسکا جواب یہ ہی کہ لفظ الصلوة کا آیہ کریمہ مین عام ہی نہین پس احادیث

جمع عرفات و مزدلفہ سے اسکو مخصص ماننا اور جمع سفر سے اس کی تخصیص کرنا کیونکر صحیح ہو وہ

تو لفظ خاص ہے اور لام واللفظ اوپر اس کی واسطے عہد خارجی کے ہی اور مراد اوس سی صلوة مفروضہ مذکورہ

سابق ہی کما مر مفصلا البتہ احادیث جمع عرفات و مزدلفہ سی اگر وہ متواتر یا مشاہیر ہون تو نسخ اسکا بعض افراد مین

ہوسکیگا اور نسخ بعض افراد خاص سے ظنیت اس خاص کی افراد باقیہ مین ثابت نہین ہوتی پھر علی التسلیم عموم

ہم کہتے ہین کہ احادیث بجہت تاخر کے مخصص یہ مذکورہ نہین ہوسکتی اس لئے کہ تاخیر مخصص جائز نہین اور

یہ کہنا مولف کا کہ عدم جواز تاخیر مخصص پر حنفیون کے کوئی برہان نہین ہے سوا اس کی کہ تاخیر مخصص

مین تجہیل لازم آتی ہے اور جواب اس کا پہلے عبارتین ہوچکا ہی انتہی بے معنے ہی اس لئے کہ عدم

جواز تاخیر مخصص پر براہین قطعیہ موجود ہین منجملہ اوس کی لزوم تجہیل ہے اور کہین پر کلام سابق مولف مجیار

مین جواب اسکا نہین لہذا قال فی مسلم الثبوت وشرحه لبحر العلوم لا یجوز تاخیر المخصص خلافا للشافعیة

لنا ان العام بلا تخصیص یفید ارادة الكل لانه لفظ مستعمل مجرد عن القرینة فیتبادر منه الموضوع

له فالتاخیر ای تاخیر المخصص تجہیل للمكلف فانه یعتقد العموم ویعمل من غیر ان یكون مراد الحاكم

وحكم بمقتضی الظاهر من خلاف المراد وهو اغراء لا هدایة ونقض الآمدی بتاخیر الناسخ فانه

یجوز اتفاقا مع انه تجہیل المكلف عن بقاء البقاء ویجاب بانك وجبت العمل الی سماع الناسخ

فلا تجہیل فانّ المکلّف یعتقد انّہ حکم الابد الی مدّۃ انّ لا نسخ ویعمل بہ الی وُرودِ الناسخ بخلاف المخصّص فانّہ
یُفید انّ العموم غیر مرادٍ من الاصل فلو وَرد العامّ بدونہ افاد وجوب اعتقادِ ما لیس حکمًا الٰہیًا والعمل
بہ وہو تجہیل بالجہلِ المرکّبِ اغوائٌ واضلالٌ اقول قد یجاب بانّ الدوام قطعًا لیس بالصیغۃ ہناک
فانّ الصیغۃ ساکتۃٌ عن بقاءِ الحکم فلا تجہیل من الشارع بخلاف الکلّ فی العامّ فانّہ مدلول اللفظِ فالصیغۃ
مع اقترانِ المخصّص تدلّ علیہ وہو غیر مرادٍ فالجہل انّما نشأ من انزالِ ہذا الکلامِ فلزم التجہیل منہ وہو
مستحیلٌ انتہٰی مع بعضِ الاختصارِ علاوہ یہہ کہ تخصیص عام کتاب کے احادیث جمع سفر سے تو مبنی اسپر ہے کہ
مراد جمع سفر سے جمع حقیقی ہو اور جب احادیث مذکورہ محتمل ہوئی جمع صوری کی کام پس دعوی تخصیص
عام کتاب ساتھ اسکی سراسر محل اور بے بنیاد ہے پہر ایک دلیل اوپر جمع صوری کے یہہ ہی کہ فرمایا
رسول اللہ صلعم نے واسطے ابی ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے کہ کیا حال ہوگا تیرا جسوقت امرا نمازون کو فوت
کرینگے اور تاخیر کرینگے انہون نے عرض کیا آپ مجھکو کیا امر فرماتے ہین فرمایا تو نماز وقت مین ادا کیجو
کما فی مسلم پس اس حدیث سی معلوم ہوا کہ ہر نماز اپنے وقت مین ادا کرنا واجب ہے اسکے جواب مین جو
مؤلف معیار کہتا ہے اس حدیث مین وہی جواب ہی جو آیہ مذکورہ مین ہے انتہی راقم الحروف کہتا ہی
کہ آیہ کریمہ کے جواب مین جو مؤلف معیار نے غلطیان کی ہین وہی غلطیان اس حدیث کی جواب
مین پس جسطرح کلام سابق سے حجیت آیہ کریمہ کی پایہ ثبوت کو پہنچی اسیطرح حجیت اس حدیث کی ثابت
ہے اور وہ جو صاحب تنویر نے کہا ہی کہ احادیث جمع سفر اور احادیث عدم جواز جمع سفر ادنیٰ مرتبہ
یہہ ہے کہ متعارض ہونگی اور ایسی صورت مین قاعدہ اہل اصول کا یہہ ہی کہ دونو کو ساقط کردیتے
ہین پس جب احادیث جمع اور عدم جمع دونو کی حجیت ساقط ہوئی تو ہماری واسطی حجیت آیہ کریمہ سالم
رہگئی بغیر معارض کے انتہی بحاصلہ راقم الحروف کہتا ہی جب کہ درمیان دو آیتوں یا دو حدیثون
کے بظاہر تعارض واقع ہو تو اسکی دو حال ہین یا تقدم احدہما کا اوپر دوسرے کے معلوم ہی یا نہین اگر
معلوم ہی تو متاخر کو ناسخ متقدم کا قرار دینگے اور اگر تقدم احدہما کا معلوم نہین تو بوجوہ ترجیح سی
بقدر امکان احدہما کو اوپر دوسرے کے ترجیح دینگی اور اگر ترجیح بھی نہ دے سکین گے تو بقدر امکان
بلا تعسف دونونکو جمع کرینگے اور اگر بلا تعسف جمع بھی نہو سکین تو دونونکو ساقط کردینگی قال فی
مسلم الثبوت وحکمہ ای التعارض النسخ ان علم التقدم والّا فالترجیح ان امکن والّا فالجمع بقدر الامکان

وان لم یمکن تساقطا انتهی وہکذا فی التوضیح والتلویح وغیرہ من کتب الاصول پس معنی کلام صاحب تنویر کے یہہ ہین کہ تمنے جو احادیث جواز جمع سفر مین نقل کین ہمنے بعض کو مجروح کر دیا اور بعض کی محامل صحیحہ سوائے جمع حقیقی کے ذکر کئے اور احادیث عدم جواز جمع حقیقی کے اور آیات قرانی مثبت اس مدعا کے نقل کین پس ہماری نزدیک کوئی دلیل تمہاری احادیث مذکورہ مین قابل قبول نرہی اب ہم تنزلاً کہتے ہین کہ ادنی درجہ یہہ ہے کہ احادیث مذکورہ تمہاری کو ہمنے تسلیم کیا اور دلالت انکی اوپر جواز جمع حقیقی کے مان لی اور جرح احادیث اور احتمال جمع صوری وغیرہ سی قطع نظر کی اور احادیث عدم جواز جمع حقیقی جو ہمنی نقل کین وہ بھی صحیح ہین اور تقدم احدہما کا علے الآخر معلوم نہین کہ قول نسخ کیا جاوی اور انواع اسباب ترجیح مین بھی دونو قسمین مساوی ہین اور جمع کرنا دونو نمین ساتھ حمل احدہما کے علے الآخر بلا تعسف مشکل ہی پس باقی رہا مگر یہہ امر کہ دونو قسم کی احادیث کو حجیت سی ساقط کر دیا جاوے اس حجیت آیہ کریمہ کے بلا معارض سالم رہجائیگی اور یہہ مقصود صاحب تنویر کا نہین ہی کہ اہل اصول محدثین متعارضین کو ابتدا ءً ساقط کر دیتی ہین پس اس محل مین یہہ ساقط کر دو پہر مؤلف معیار اگر کسی مقدمہ کو مقدمات صریحہ یا ضمنیہ مین سی تسلیم نکرتا تو مضایقہ نتہا اور جواب باصواب اُسکا دیا جاتا اور یہہ جو اوسنی بلا تدبر و تفکر اعتراض کیا کہ یہہ قاعدہ اہل اصول کے یہان نہین ہی کیونکر لایق استفاد فحول اور قابل سمع قبول ہو بیان سابق سی معلوم ہو چکا کہ اگر نسخ اور ترجیح اور جمع بین المتعارضین نہوسکی تو پہر سوا تساقط کے اور کوئی قاعدہ اہل اصول کے یہان اصلا نہین ہی اور جب ناظرین منصفین پر صحت اور قوۃ ادلہ عدم جواز جمع حقیقی کے کلام سابق سی واضح ہوئی تو مخفی نرہا ہوگا یہہ امر کہ مذہب جمع صوری کا اختیار کرنا عین احتیاط ہی اسلئی کہ یہہ مذہب مبرہن ہی ساتھہ دلایل واضحہ اور براہین قاطعہ کے بلکہ جمع حقیقی پر کوئی دلیل قطعی یا ظنی نہین ہی تو اوسکے اختیار کرنی مین احتیاط ہوگی اور ساقط ہوا یہہ کلام مؤلف معیار کا کہ تشکیکات کو راہ صورتین جاری ہوگی جسمین طرفین کا مذہب لل مدلائل ہو حال آنکہ مسئلہ جمع مین مانعین کا دعوے بلا دلیل ہی انتہی پہر یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ بعض حنفی جمع صوری پر یہہ دلیل لاتے ہین کہ کہا ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ نے ما رأیت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم صلّی صلوۃً الّا لمیقاتہا الّا صلوتین الخ پس جواب اسکی تین ہین اول یہہ کہ اگر اس حدیث ابن مسعود رضی کو تم سب احادیث جمع پر جو چودہ صحابی سی منقول ہین غالب ٹہرا کر کہو

کہ جس جمع کو ابن مسعودؓ نے نہیں دیکھا وہ درست نہیں تو تم پر یہہ پہاڑ مصیبت کا ٹوٹیگا کہ جمع بین الظہر والعصر کو عرفات میں کیونکر درست کہتے ہو پس جو جواب تمہارا جمع عرفات میں ہی وہی جواب ہمارا جمع سفر میں ہے انتہے مختصرا راقم الحروف کہتا ہی کہ اگرچہ تفصیل اس استدلال کے فی الجملہ کلام سابق میں ہو چکی ہے لیکن باعث تعرض مؤلف معیار کے مکرر لکھا جاتا ہی کہ جمع عرفات دن کے وقت میں درمیان مجمع صحابہ کے واقع ہوئی تھی پس بالضرور بین الصحابۃ رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین معروف و مشہور ہوگی بخلاف جمع مزدلفہ کے کہ شب میں تھے اور بسبب تاریکی شب کے محسوس اور مشاہد سب کے نتھے لہذا ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ نے اسکی تصریح فرمائی اور جمع عرفات کو بنا بر شہرت کے ذکر نکیا کہ وہ سب صحابہ کو معلوم ہے حاجت ذکر نہیں آورہ وہ جو تمنے کہا نہ جمع سفر بین الصحابہ مشہور تھی اسلیے اسکا ذکر بھی چھوڑ دیا تو جواب اسکا یہہ ہی کہ جمع سفر جسکو تم چودہ صحابی سے منقول کہتی ہو اولا اسمیں یہہ ہے کہ احادیث جمع سفر ان صحابہ سے منقول ہیں اسکو ہمنے تسلیم کیا لیکن جمع حقیقی ہونا اسکا کسی سے منقول نہیں ہے پس نقل کرنے چودہ صحابی سے تمکو کیا نفع ہے وہ دو مر تفصیلہ او ثانیا یہہ کہ جمع سفر بین الصحابۃ اصلا مشہور نتھی ورنہ عمر بن الخطاب اور ابن مسعود اور عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمر اور سعد بن ابی وقاص اور بعض من سواہم من الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین اور سالم بن عبد اللہ اور عمر بن عبد العزیز اور عمرو بن دینار اور لیث بن سعد اور جابر بن زید اور محمد بن سیرین اور مکحول اور علقمہ اور اسود اور سفیان ثوری اور ابراہیم نخعی اور حسن بصری اور امام ابی حنیفہ کلہم من التابعین اسکا انکار کس طرح کرتے اور یہہ انکار انکا جمع حقیقی سفر کو منقول کیا ہی ابن شداد نے کتاب دلائل الاحکام میں قال العلی القاری فی المرقاۃ تحت حدیث ابن مسعود لعلہ روی ہذا الحدیث بمزدلفۃ ولہذا اکتفی عن ذکر الظہر والعصر فلا بد من تقدیرہما او ترک ذکرہما لظہورہما عند کل احد اذ وقع ذلک الجمع فی مجمع عظیم فی النہار علی رؤس الاشہاد بخلاف جمع المزدلفۃ فانہ باللیل فاختص بمعرفتہ بعض الاصحاب انتہی وہکذا فی فتح القدیر لابن الہمام اور وہ جو امام نووی سی دوسرا جواب نقل کیا ہے جسکا مضمون یہہ ہی کہ منع جمع سفر کے حدیث ابن مسعود سی بطریق مفہوم کے مفہوم ہوتی ہے اور حنفیہ مفہوم کا قول نہیں کرتے اور ہم یعنی مشتر شافعیہ اگرچہ مفہوم کا قول کرتے ہیں لیکن منطوق کو مفہوم پر ترجیح دیتی ہیں پس منع جمع سفر جو مفہوم حدیث ابن مسعود سی سمجھی گئی اوسپر جواز جمع

سفر کو جو منطوق احادیث مذکورہ سی ظاہر ہوئی ترجیح دی انتہی کلام غیر سدید ہی اولا اسلئی کہ حدیث ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ مین بالتصریح یہہ امر مذکور ہی کہ مین نے رسول اللہ صلعم کو کوئی نماز سوا وقت معتاد کے پڑہتے نہین دیکہا مگر مزدلفہ مین پس سوق اس کلام کا واسطی بیان ایسی امر کے ہو کہ ہر نماز کا پڑہنا سوا استثناء کے بوقت مختار رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہی مسنون ہی اسکا اتباع چاہیے اور سوا اوسکے اور طرح پر پڑہنا کہ منجملہ اوسکے جمع سفر ہی خلاف سنت ہی پس جمع سفر اس کلام مین صراحۃ بعبارۃ النص منفی ہوئی نہ بطور مفہوم کما زعم قال فی التلویح اَنّ الحکمَ المستفادَ من النظمِ اِمّا اَن یکونَ ثابتا بنفسِ النظمِ اَوْ لا والاولُ اِن کانَ النظمُ مسُوقًا لہ فہو العبارۃُ والّا فالاشارۃُ انتہی اور ثانیا واسطیکہ ہمنی تسلیم کیا کہ عدم جواز جمع سفر کا اس حدیث سی بطور مفہوم مفہوم ہے لیکن یہہ حنفیہ نے نہین کہا کہ مفہوم مطلقاً ہماری یہان معتبر نہین البتہ مفہوم مخالف کو حنفیہ صحیح نہین کہتے اور مفہوم موافق کو سب حنفیہ تسلیم کرتے ہین اور دلالۃ النص نام ہی اسی مفہوم موافق کا اور حدیث مذکور سے منع جمع سفر بطور مفہوم موافق مفہوم ہے نہ بطور مفہوم مخالف جو مخالف ہو مختار حنفیہ کے قال فی التوضیح واَمّا دلالۃُ النص وتُسمّی فحوی الخطاب الخ قال فی التلویح فحوی الخطاب ای معناہ وقد تسمّی لحن الخطاب ومفہومَ الموافقۃ لانّ مدلول اللفظِ فی حکمِ المسکوتِ موافقٌ لمدلولہ فی حکمِ المنطوقِ اثباتًا ونفیًا ویقابلہ مفہومُ المخالفۃ انتہی وہکذا فی سائرِ کتبِ الاصولِ وقال شیخُ الاسلامِ العینی قال النووی قد احتجّت الحنفیۃُ بقولِ ابنِ مسعودٍ رضی اللہ تعالی عنہ ما رأیتُ الخ علی منعِ الجمعِ بینَ الصلوتینِ فی السفرِ والجوابُ انّہ مفہومٌ وہم لا یقولونَ بہ قلتُ لانُسلّمُ ہذا علی اِطلاقِہ وانما لانقولُ بالمفہومِ المخالفِ وما وَرَدَ فی الاحادیثِ من الجمعِ بینَ الصلوتینِ فی السفرِ فمعناہ الجمعُ بینہما فعلًا لا وقتًا انتہی اور وہ جو جواب ثالث مین کہا ہی جسکا مضمون یہہ ہے کہ شیخ سلام اللہ حنفی نے کہا ہی کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ سے نفی رویت جمع بین الصلوتین کے سوا مزدلفہ کے مروی ہے اور مین نے مسند ابی یعلی مین طریق ابی القیس سے دیکہا ہی کہ فرمایا ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ نے کہ تہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع کرتے بیچ سفر مین پس اگر حمل کرو اثبات کو جو حدیث ابی یعلی مین ہے اوپر حالت جلدی کے بیچ چلنے کے اور حدیث بخاری کو اوپر حال اوترنے کے بیچ منزل کے تو وجہ تطبیق ہو سکتی ہے انتہی پس جواب یہہ ہی کہ اول تو حدیث ابی یعلی معارض اور مساوی حدیث صحیحین کے ہو ہی نہین سکتی

کہ جمع بین الحدیثین کے حاجت پڑی تا نیا یہہ کہ جمع بین الحدیثین اسطور پر کہ حدیث ابی یعلی کو حالت جلدی سیر پر اور حدیث منجملہ ہی کو حالت نزول منزل پر محمول کرنا کیا ضرور ہی اگر جمع بین الحدیثین کیا جاوے تو ممکن ہی کہ ... یہہ کہ حدیث ابی یعلی جو دال ہے جمع سفر پر محمول ہو اور پر جمع صوری کے اور حدیث ... میں نفی ہو جمع حقیقی کی آور ثالثا یہہ کہ حدیث ابی یعلی موافق قول مؤلف معیار کے نے تصحیح کسی محدث کے کیونکر مانی جاوے آور وہ جو کہا ہی کہ حدیث اِنَّمَا التفریطُ علے مَن لم یُصلِّ الصلوۃ حتّے یجیٔ وقتُ صلوۃِ اُخری محمول ہی اُس شخص پر جو بلا عذر نماز مین تاخیر کرے پس جواب اسکا یہہ ہی کہ کلمہ من کا عام ہی اوسکو بلا قرینہ تخصیص خاص پر محمول کرنا کس طرح صحیح و مقبول ہو اور احادیث مذکورہ جمع سفر مخصص بن نہین سکتی اسلئی کہ افادہ تخصیص موقوف ہی اسپر کہ مراد احادیث مذکورہ سی جمع حقیقی ہو و قد نفیناہ من قبلُ بادلّۃٍ واضحۃٍ و حُجَجٍ ساطعۃٍ آورثانیا یہہ کہ ہم پوچھتے ہین کہ احادیث مذکورہ جمع سفر اس حدیث سی مقدم ہین یا موخر اگر مقدم ہین تو حدیث مذکور سی منسوخ ہونگے علے تقدیر المعارضۃ اور اگر موخر ہین تو مخصص اوسکی نہین ہو سکتی اسواسطیکہ تاخیر مخصص جائز نہین کما مرّ بدلیلٍ و ہٰذا اٰخر ما اردنا ایرادہ فی الجواب واللہ سبحانہ اعلم بالصواب والیہ سبحانہ المرجع والمآب فی کل فصلٍ و بابٍ وصلی اللہ تعالی علی سیدنا محمد وآلہ وصحبہ اجمعین برحمتہ وھو ارحم الراحمین

خاتمة الطبع الحمد للہ والمنہ کہ کتاب **انتصار الحق** مؤلفہ فاضل اجل عالم اکمل مولوی **محمد ارشاد حسین** صاحب کی جواب مین **معیار الحق** مؤلفہ مولوی **نذیر حسین** صاحب غیر مقلد کی ماہ محرم الحرام سنہ ۱۲۹۰ ہجریہ مین تصحیح اضعف العباد **محمد احسن صدیقی** کے **مطبع صدیقی** بریلی مین حلیہ طبع سی آراستہ ہوئی اسکی تصحیح مین حتی الوسع کوئی دقیقہ باقی نہین چہوڑا گیا حاشیہ پر عبارت معیار الحق کی ہی اور متن مین اُسکا جواب ہے اور یہہ التزام کیا گیا ہی کہ عبارت معیار ہر صفحہ پر اُسیقدر ہو جسقدر کا جواب متن مین مذکور ہی اسیلئے بعض جا متن کو چہوٹا کرنا پڑا ہی کہ عبارت معیار کی حاشیہ معمولی مین نہین آسکتی تھی اور اگر اسپر بھی گنجایش نہوئی تو صرف ایک جگہہ ایسا بھی کیا گیا ہی کہ ایک صفحہ کامل عبارت معیار کا لکھدیا گیا ہی کہ مطابقت متن اور حاشیہ کی ہاتھہ سی نجائی اور جس جگہہ کہ عبارت معیار متن کی صفحہ سی متجاوز ہو گئی ہی وہان متن مین نشان کر دیا گیا ہی کہ یہہ قول مؤلف کا فلان صفحہ کے حاشیہ مین مرقوم ہی اور بعض جا عبارت معیار منقول عنہ مین سفیدی چہوٹی ہوئی تھی وہان منقول مین بھی سفیدی چہوڑ دیگئی ہی اور دوسری کتاب بہم نہین پونہچی کہ اسمین سی دیکہکر لکھدیا جاتا غرضکہ حتی الوسع بہت کوشش اور صحت سی اسکو طبع کیا ہی اگر باوجود اسکی ناظرین کسی جا غلطی دریافت کرین تو براہ عنایت معاف فرماوین ع والعذر عند کرام الناس مقبول

فہرست مضامین کتاب انتصار الحق

مضمون — صفحہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامداً و مصلیاً

طالبین حق اور محبین صدق ارباب کمال اور اصحاب فہم رسا پر مخفی نرہے کہ اس زمانے مین فتنہ فرقۂ وہابیہ ایسا شیوع پایا ہے کہ بیشتر عوام الناس بسبب بے علمی و کم فہمی کے انکے دام ضلالت مین پہنس گئی ہین اور منشا اس ابتری عقائد کا یہ ہی کہ اس فرقہ کے علمانے بہت کتابین بلا فریب تالیف کرکے شہر بشہر اور قریہ بقریہ ایسی مشتہر کر دی ہین کہ مضامین اُنکے اصل اصول ضلالت سفہا اور ذریعہ گمراہی جہلا ہین از انجملہ کتاب معیار الحق مؤلفہ مولوی نذیر حسین دہلوی کی ہی کہ یہہ بزرگ اس زمانے مین اس فرقہ کے افسر عالم اور ظہور فتن کی علت تام ہین عقائد دینیہ بہت سے آدمیون کے انکی تالیفات سے برہم اور مختل ہو گئی ہین اور سفہا اور کم فہم بیشتر انکی موُلفات سے راہ راست چہوڑکر گمراہی کو صراط مستقیم جاننے لگی ہین چونکہ ارباب انصاف اور مسلمین ورازم احتساف کو اظہار حق واسطے دفع فتن و رفع مفاسد کے واجب ہے اور اعانت اہل اسلام کی ایسے مقام پر ارباب دین و پیروان شرع متین کو مناسب ہے اسلئے جناب مستطاب معلی القاب بندگان دارا دربان حامی کفر و ضلالت حامی شریعت و طریقت جوہر تیغ اقبال قیصری نیر سپہر شوکت سکندری مالک رقاب امم دستگیر خواص عوام مریخ حشم انجم خدم عطارد رقم خورشید علم کی کافۂ برایا معین علما و صلحا دستگیر فقرا چارہ ساز غربا منظور نظار حمت رب المشرقین مورد عواطف فاتح بدر و حنین حاجی حرمین الشریفین **نواب کلب علیخان بہادر** فرزند دلپذیر دولت انگلیسیہ لازالت شموس فیضانہ علی الخلق بازغۃ و ما برحت اقمار سخائہ و جودہ علے الرعیۃ طالعۃ نے بمکم کرم ذاتی و اصلاح عقائد خلق کے جو صلہ آسمان پایہ کو رفع مفاسد و دفع فتن کیطرف صرف فرمایا اور انواع منت و اور رنگوناگون اعانت سے اس کتاب قلیل الحجم کثیر النفع کو کہ حسب ارشاد ترتیب و تالیف پائی ہی چہپوایا تاکہ گروہ اہل اسلام و متبعان شریعت خیر الانام اسکی دیکھنے سے نفع تمام اٹھائین اور اپنی عقائد کو تزلزل اور گمراہی سے بچائین اور جن لوگون کے عقاید انکی ابلہ فریبیون سے متزلزل ہو گئی ہون وہ اس کتاب کو دیکھکر تجدید ایمان کرین اور توبہ کرکے جادۂ مستقیم اور صراط قویم پر آجائین اور بندگان نواب صاحب دام اقبالہ کے اس احسان عظیم کو کبھی دل سے فراموش نکرین کہ اس کتاب کی طبع سے کتنا بڑا احسان کل طائفہ اہل اسلام پر فرمایا ہے چاہئے کہ مادام الحیوٰۃ شکر گذار اس عطیۂ کبریٰ کے ہو کر واسطے افزایش اقبال و ترقی دولت اس سرکار ابد قرار کی جان و دل سے دعا کرتی رہین جزاہ اللہ عنا و عن جمیع المسلمین و نفعنا و ایاہ ابداً بالمتابعۃ بالسنۃ السنیۃ احسب الشریعۃ البیضاء علیہ و علی جمیع الانبیاء و آلہ و صحبہ البررۃ الاتقیاء من الصلوٰۃ اتمہا و من السلام اکملہا بلا غایۃ و لا انتہاء +

غلط نامہ نسخہ انتصار الحق

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲	۶	تخزعبل	خزعبل	۴	۱۰	رابط	ربط
۲	۱۳	اگر تحریر	اگرچہ تحریر	۴	۱۰	آخافُ	اَضافَ
۴	۱	یستلزم	تستلزم	"	۱۸	عَدُول	عُدول

٣

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
١٠	١٩	عینا	علینا
١١	٣	مخصلین	محصلین
١٣	١	کوجواوپر	کواوپر
٢٥	٥	نعجبۃ	فعجیبۃ
٢٦	١٤	خیر	تحبر
٢٧	١٥	نقلہ العلی	نقلہ العلی القاری
″	١٧	اخافتُ	اخافتَ
٣٣	٤	من وجہہ	من وجہ
″	١٠	مائرۃ	مائتہ
″	١٩	لعیین	تعیین
٣٤	١	متکلفین	متکفلین
٣٥	٦	آخر	اُخر
″	١٨	المثبت	فالمثبت
٣٧	٤	آخر	اُخر
٣٩	١	مین	ہین
٤٠	١٠	اوررسولہ	او رسولہ
٤٣	١٧	الجرۃ	الحبرۃ
٤٦	٦	سیعجز	سیعجز
″	٩	وبالہ	وبانہ
″	١١	سال	سال
٥٠	٤	مین کیاکرتی تھی توجسطرح	مین جسطرح
٥١	١٧	جوازبہ کراہت	جوازبلاکراہت
٦٠	١٥	خرواره	خرواری
٦٥	٢٠	ولاقول	ولاقولٌ
٥	٢١	لفعل	کفعل
٧٠	٩	تبرات	معتبرات
٧٦	١٥	لاقول	لاقولٌ
٧٧	٣١	منانی	منافی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
٧٨	٣	اختلفوا فہا	اختلفوا فیہا
٨٠	٨	دیے	دیسے
٨٢	١٥	مگر	اگر
٨٣	١١	بس کراہی	بس کرتاہی
٨٤	٨	پونہچیگا	پہنچیگا
″	٢٣	تعلمہ	لعلمہ
٨٦	٥	انکا	اونکا
٨٧	١٤	کہاہی	لیاہی
٩٣	١٢	کسطرح ہوگا	کسطرح صحیح ہوگا
٩٧	٤	کسیکو	اگر کسیکو
١٠١	٢٢	ہین	ہی
١٠٢	١٤	غیر	رغیر
١٠٣	٢٠	بحسب حقیقت	بحقیقت سکے
١٣٢	٦	وکذارجح	والذارجح
١٣٧	١٨	لاتعلمون	لاتعلمون انتہی
١٤٣	٥	الحلوائیُ	الحلوانی
١٤٤	٩	بخت	بحث
١٥٢	١٦	نقیلدُ	یقلد
١٥٤	٤	ہل یقلد	وہل یقلد
″	″	غیرہ	غیرہ
١٦٦	١	ذکرالفتادی	ذکرفی الفتادی
″	١٠	مرد	مراد
١٦٧	٢٣	من الراویۃ	من الروایۃ
١٧١	١٣	یادر	یاد
١٧٥	١٩	حق مطلق	نہ ہیچ حق مطلق
١٧٧	١٥	تلفظ	تلقط
١٧٨	٢٣	تواتر	تواتر کو
١٨٢	١٥	ہوا	سوء

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۸۰	۱	ینقص	ینقض
״	۵	القوی والقولان	القوة [illegible]
״	۹	[illegible]ول الام	قول امام
״	[illegible]	[illegible]	اور واسطی
۱۸۰	۵	بعض	نبعض
۱۹۴	۱۲	البطانا	البطلنا
۱۹۹	۲۳	عوم	عوام
۲۰۳	۲۲	تابصحابۃ	بالصحابۃ
۲۰۴	۱۰	معلق	متعلق
۲۰۵	۱۱	اگر یہہ	یعنے اگر یہہ
۲۰۸	۱	یا بواسطہ	بالواسطہ
״	״	مثبت	نثبت
۲۰۹	۱۶	انتہے	انتہی انتہی
۲۱۰	۱۶	ولکن	ولکنی
۲۱۳	۱	عبدالبر	ابن عبدالبر
۲۱۶	۵	بالغزو بجاہدۃ	بالغزو ومجاہدۃ
۲۱۸	۱۷	اسکو مؤلف تنویر نے	اسکو مؤلف معیار
۲۲۰	۹	وجود وسنیت	وجوب وسنیت
۲۲۲	۱۱	قواعد	قواعدہ
۲۲۳	۱۸	ندہب	مذاہب
״	۱۹	فعل ہو ذی اجزا	فعل ذی اجزا
۲۲۷	۲۳	درالمختار	درمختار
۲۲۸	۱۵	یالاولی	بالاولی
۲۳۰	۱۶	اَخذالعامیؒ	اخذالعامیؒ
۲۳۸	۲	نے الملتفق	نے المتفق
۲۳۹	۱	محل	مخل
۲۴۵	۱۷	من الشافعے	من الشامی
۲۴۷	۱۸	تقلید	یقتید

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲۶۱	۸	بتفصیل بیان	بتفصیل شتر بیان
[illegible]	۲۰	الام	الامام
۲۶۴	۱۳	واہ ارف	والمطارف
۲۷	۸	مسند	سند
״	״	واعدی	واقدی
۲۷۲	۱	عدالتہ	عدالتہ
۲۷۳	۲	من قشعفہ	من منتعقہ
״	۸	یہی	بہی
۲۷۵	۷	طریق	طرق
۲۷۶	۴	یا یمعنے	با یمعنے
۲۷۷	۲۱	اور وہ جرم	اور جرح
۲۸۳	۲	النخبت	انخبث
۲۸۶	۱۲	راخل	داخل
۳۰۷	۱۰	تقتر[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
۳۱۳	[illegible]	بہین	اثنین
״	۱۳	ور	اور
۳۰۳	۱۹	الولواجیہ	الولوالجیہ
۳۱۰	۹	بیرون مسجد	بیرون داخل مسجد
״	۱۲	موو	ضوو
۳۱۲	۱۹	تقید	تقیید
۳۱[illegible]	۱۸	روایات	رُوات
۳۱۸	۱۶	ان	اَنْ
۳۲۱	۱۹	تاخیر	تاخر
۳۳۳	۱۸	کثیرہ کو	کثیرہ صحابہ کو
۳۴۴	۲۳	خیر	خبر
۳۴۴	۱۸	مغیث	معتب
۳۴۶	۱	منغیث	معتب

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
٣٢٧	٢٢	نکت	نکتہ	[illegible]	[illegible]	منعصف	[illegible]
٣٢٨	١٦	دو جمع	[illegible]	[illegible]	٨	[illegible]	[illegible]
٣٢٩	٤	البرلسکر	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
″	١٠	بہ ان وقت	بہ و[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
٣٣٢	١٢	ان یحفر	ان یکفر	٣٧٢	١١	نستول	یقول
″	١٩	لفصاسے	قصاسے	٣٧٣	١٨	یصلے	نفصلے
٣٣٣	٢	اورنہ	ورنہ	″	٢٠	طرف	طرق
″	١٤	گذا	لذا	″	٢١	دلالت کرتاہی	دلالت سے
٣٣٤	١٣	روایت	رواۃ	٣٧٩	٥	تقدسنے	یقدسنے
٣٣٦	٥	درمیانیں یا فتاب	[illegible]	٣٨٢	١٠	الطریق	الطرق
٣٣٧	٣	دنمل	دخل	″	١٣	جاؤلبہ	جاؤابہ
٣٣٨	٢٠	الاونیل	الاولیل	٣٨٣	٢٠	بہی	یہی
[illegible]	١١	صغرۃ	[illegible]	″	٢١	ذاق	فإن
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٣٨٤	٢١	صورت	صورۃ
٣٤٤	٤	[illegible]	[illegible]	٣٨٦	٥	اوس سکے	او سکے
٣٤٧	٤	کہ	[illegible]	٣٩٠	٣	یعلے	نعلے
٣٤٨	١٠	کہ اُسکا	اسلئے کہ اُسکا	″	١٩	مرتال	وقال
″	١٩	روایات	روات	٣٩٣	٣	استیر	التسیر
٣٥٠	٨	من الزوال	من النزول	٤٠٦	٦	مرحوعا	مرحوحا
٣٥١	٥	اور تشبیہ بہ	اور مشبہ بہ	٤٠٤	٣	دلالتہ	دلالتہ
″	١١	وارر	وارد	″	٧	وشیہ	وشید
٣٥٢	١٣	متسین	[illegible]	″	٢٢	والظن الظن	والظن
″	٢٢	علیحدہ	[illegible]	٤٠٨	٢	دغد	دعد
٣٥٥	١٠	باقامتک مر	[illegible]	″	١١	یوجب	لوجب
″	١١	لقنار	لقضاء	٤١٠	١٣	ستی	حتی
″	١٦	نہاد	نہار	″	١٦	مواترات	متواترات
″	١٦	انثا	اثنا	٤١١	١٣	سابق سی	سابق ہی
٣٥٩	١٣	ایراد	ایراد	+	+	+	+

٤